ARCHIV FÜR SPIRITUALISTISCHE PHILOSOPHIE UND IHRE GESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN VON
WLADIMIR SZYŁKARSKI

ERSTER BAND

INHALT:

Zum fünfzigsten Todestag des Neubegründers der Philosophie des tätigen Geistes Gustav Teichmüller I

Begrüssungsworte beim Ehrenakt der Universität Köln am 25. Juni 1938 anlässlich der 550 sten Wiederkehr ihres Gründungstages. — Von Wladimir Szyłkarski II

Nachruf, gesprochen am offenen Grabe Teichmüllers. Von Jakob Osis-Ohse III

Über Teichmüllers Bedeutung. Von Adolf Dyroff V

Gustav Teichmüller, der Bahnbrecher der deutschen Philosophie des tätigen Geistes. Von Wladimir Szyłkarski . . . XXIII

Teichmüllers Religionsphilosophie und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Von Emil Pfennigsdorf LVI

Teichmüllers Lehre vom substazialen, realen und ideellen Sein. Zur Einleitung in seine Logik und Kategorienlehre. Von Wladimir Szyłkarski LXI

Logik und Kategorienlehre. Von Gustav Teichmüller. Aus dem handschriftlichen Nachlass herausgegeben von Wladimir Szyłkarski . . . . . 1—275

I. Logik

Die Vorstufen des Denkens 1
Das Wesen des Denkens 32
Sein und Denken 68

II. Kategorienlehre

Die objektiven Kategorien 100
Qualität 129
Quantität 191
Materie und Form 235

Deux philosophes de la conscience Teichmüller et Bergson. Par Paul Jurevičs 273

Teichmüller im Verkehr mit seinen Zeitgenossen. Von Wladimir Szyłkarski 297—438

Teichmüllers Briefwechsel mit Lotze 299

Exkurs: Teichmüller gegen Lotze (358—371).
Anhang: Otto Pfleiderer an Teichmüller über dessen „Neue Grundlegung der Metaphysik" und Teichmüllers Antwort darauf (379—385).

Jugendfreundschaft Teichmüllers und Diltheys 385

Aus Euckens Briefwechsel mit Teichmüller . . 412

Teichmüllers Eltern. Von Wladimir Szyłkarski 439

Anschrift des Herausgebers: Prof. Wladimir Szylkarski, Kaunas (Litauen) Vaižganto g. 12, b. 8. Tel. 26785.

Leidėjas: Prof. Vladimiras Šilkarskis, Kaunas, Vaižganto g. 12, b. 8.
Tiražas 500 egz.

Gustav Teichmüller
1832—1888

ARCHIV FÜR SPIRITUALISTISCHE PHILOSOPHIE UND IHRE GESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN VON
WLADIMIR SZYŁKARSKI

ERSTER BAND

Zum fünfzigsten Todestag

des genialen Neubegründers

der deutschen Philosophie

des tätigen Geistes

Gustav Teichmüller

1832—1888

Begrüssungsworte des Prof. Wladimir Szyłkarski beim Ehrenakt der Universität Köln

am 25. Juni 1938

anlässlich der fünfhundertfünfzigsten Wiederkehr ihres Gründungstages

Auf den Spuren des Albertus Magnus, des Duns Scotus, des Meisters Eckehart wandelnd, befindet man sich in Köln auf geheiligtem Boden, einem Boden, der als schönste sichtbare Blüte seiner gesammelten Kraft das Wunderwerk seines Domes aus sich emporgetrieben hat. Die Jahrhunderte umfassende Baugeschichte des Domes mit ihrer langen schöpferischen Pause und der schliesslichen Krönung in der Vollendung findet in der Geschichte der Universität Köln, die nach ebenfalls langer Unterbrechung ihre fruchtbare Tätigkeit auf den Gebieten des wissenschaftlichen Forschens und Lehrens wiederaufgenommen hat, eine Parallele. Möge sie zugleich ein Sinnbild sein für die Entwicklungsgeschichte des stolzen Baues der deutschen spekulativen Philosophie, zu dem gerade hier in Köln durch Eckehart der Grundstein gelegt wurde, auf dem dann die grossen deutschen Meister von Nicolaus Cusanus bis Leibniz und von Leibniz bis Teichmüller weiterbauten. Möge auch dieses unübertroffene Gedankengebäude immer mehr seiner schöpferischen Vollendung zum Ruhme des deutschen Volkes und zum Segen der gesamten Menschheit entgegenreifen. In dankbarer Ehrfurcht vor den unvergleichlichen Leistungen des deutschen philosophischen und wissenschaftlichen Genius entbiete ich hier als Vertreter der jungen litauischen Universität Vytautas des Grossen zu Kaunas der altehrwürdigen Kölner Hochschule festliche Grüsse und herzliche Glückwünsche.

NACHRUF VON JAKOB OSIS-OHSE

gesprochen am offenen Grabe Teichmüllers am 25. Mai 1888.

Der Ehrenkranz, den ich auf das Grab meines unvergesslichen verehrten Lehrers in Übereinstimmung mit den Gefühlen wohl aller seiner Schüler niederzulegen habe, ist die Bezeugung innigster Dankbarkeit. Dabei weiss ich mich eins nicht nur mit den Jüngern Eines Faches, Einer Fakultät, nein, der verewigte Lehrer hat die Genossen aller Fakultäten um sein Katheder gesammelt und vielen von ihnen in seinem für seine Schüler stets offenen Hause in aufopferungsvoller Teilnahme Förderung zu gewähren gesucht. In einem seltenen Masse war ihm verliehen worden das Charisma des Lehrens und die Herrschaft über das Wort verbunden mit der Fähigkeit, das Verständnis der Hörer stufenmässig zu voller Klarheit zu erheben. Und dieser Gabe des Lehrens entsprach der Inhalt, den er uns zu bieten hatte. Durchdrungen von dem Glauben an eine unwandelbare Wahrheit, unbekümmert um die wechselnden Meinungen des Tages, in den Jahrhunderten lebend, hat er dem Ziele wahrer Philosophie, eine wissenschaftlich gegründete Welt- und Lebensanschauung zu gewähren, mit originaler Schaffenskraft nachgestrebt. Ohne Anschluss an eine der herrschenden Schulen knüpfte er in selbständiger Weise an die beiden grössten Tatsachen in der Geschichte des Menschengeistes, an Platonismus und Christentum an. In langjähriger tiefdringender Forschung hat er das Wesen des Platonismus dargelegt, den Platonismus als den tragenden Grund der allermeisten späteren bedeutenden Gedankensysteme erwiesen und hat ihn dann kritisch überwunden. In positiver Weise strebte er nach Leistung dieser Vorarbeit, die Keime, welche in der christlichen Weltanschauung auch für die E r k e n n t n i s gegeben sind, zu einem architektonisch fest gefügten Bau als der krönenden Spitze aller menschlichen Wissenschaft zu entwickeln. Zur Lösung dieser Aufgabe verband der Hingeschiedene einen

feinen Sinn für alles tatsächlich Gegebene in Natur- und Menschenleben und die Hochhaltung des Individuell-Persönlichen mit dem kühnsten spekulativen Idealismus. Darum wollte er die realen Geistesmächte, die sich in der Kunst, praktischem Leben, und vor allem in der Religion offenbaren, nicht zu abgeblassten Gedanken verflüchtigen, vielmehr wollte er sie in das Licht des alle seine Inhalte beherrschenden Bewusstseins erheben. In diesem Sinne hat er eine Wissenschaft des Geistes gebaut. Wenn wir jetzt dieses Leben mitten in seiner reichsten Kraftentfaltung abgebrochen sehen, so möchten wir trauern und weinen, aber wir erinnern uns dessen, was der Verewigte uns gelehrt, dass wir dieses Leben nur als einen Ausschnitt aus dem ganzen Leben zu betrachten haben, — und werden getröstet.

Teurer, unvergesslicher Lehrer, väterlicher Freund, Du wirst l e b e n in dem, was Du geschaffen, l e b e, wie Du gehofft hast, im Anschauen des Ewigen, der die Welt in sich trägt und der auch dich erlöset hat.

Über Teichmüllers Bedeutung.[1])

von Prof. Adolf Dyroff, Bonn

Der heutige Abend ist einem Philosophen geweiht, dessen Name einst unter den Historikern der Philosophie mit lautem Klang genannt wurde[2]), der aber als gedankenbauender Denker in weiteren Kreisen Deutschlands bis in die neueste Zeit beinahe so gut wie unbekannt blieb. Gewiss hat Traugott Konstantin Österreich, als er um 1923 den vierten Teil des Überwegschen „Grundrisses der Geschichte der Philosophie" bearbeitete, nachdrücklich auf den Dorpater Professor der Philosophie aufmerksam und dabei ausser dem russischen Anhänger Koslow, dem Italiener Masci, dem bekannten Lutoslawski und Radovanović die Deutschen Adam Müller, Hanne und Ernst Laas als Beurteiler namhaft gemacht. Gewiss hat Michael Schabad 1932 in Basel in einer Dissertation „Die Wiederentdeckung des Ichs in der Metaphysik Teichmüllers" behandelt. Gewiss haben Nohl und Hocks (1913/14) Teichmüller mit Nietzsche in Zusammenhang gebracht. Gewiss versuchte der deutsche Trendelenburg-Forscher Erich Feldmann durch die Dissertation eines Schülers nachdrücklich auf den Trendelenburg-Schüler Teichmüller hinzuweisen. Gewiss brachte das vielgelesene „Philosophische Jahrbuch" einen wenn auch kurzen Nachruf. Aber eine durchgreifende Wirkung übten alle solche Fingerzeige nicht aus.

Da ist es ein grosses Verdienst, dass zwei Verehrer Teichmüllers, die Herren Professoren Szylkarski und Pfennigsdorf,

---

[1]) Die Gedanken, die ich an dem von der Philosophischen Gesellschaft an der Universität Bonn veranstalteten Teichmüller-Abend (21. IV. 1939) als Einleitung zu Vorträgen der Herren Professoren Wladimir Szylkarski und Emil Pfennigsdorf gab, biete ich hier mit Erweiterungen.

[2]) Einer der geistreichsten und an der Philosophie innigst anteilnehmenden Philologen, Alois Patin, hat vor Teichmüllers geschichtlichen Leistungen bei aller Ablehnung einzelner Aufassungen doch die grösste Achtung (s. Patins Programm „Heraklits Einheitslehre" 1885).

die den wesentlichen Teil der heutigen Abendveranstaltung unserer Gesellschaft bestreiten, in Wort und Schrift sich bemühen, das durch ihren Helden neu gewonnene Gedankengut und seine Persönlichkeit selbst der deutschen Öffentlichkeit ganz vertraut zu machen. In einer frischen Studie voll Entschiedenheit und Kraft, betitelt „Der kritische Gottesbeweis" hat voriges Jahr Emil Pfennigsdorf Teichmüllers „erkenntnistheoretischen" Gottesbeweis aus den gedruckten Schriften sorgfältig erhoben, mit neuzeitlichen Mitteln gründlich unterbaut und im Kampf gegen gefahrdrohende religionsphilosophische Haltungen, wie sie bei Kierkegaard, Barth und Otto vorliegen, nicht nur Teichmüllers neuen Gottesbeweis, sondern auch dessen neuartige, den Schematismus Auguste Comtes weit hinter sich zurücklassende Einteilung der Religionen mit Glück zu Hülfe gerufen. Wladimir Szylkarski hat in den ebenfalls 1938 erschienenen „Vorstudien zur Lebensgeschichte des Denkers"[1]) zum ersten Male „Teichmüllers philosophischen Entwicklungsgang" aufgehellt, indem er auch den ihm von einer Tochter des Philosophen zugänglich gemachten handschriftlichen Nachlass ausgiebig verwertete und den Abhängigkeiten wie den Eigenleistungen des Mannes gewissenhaft und mit Erfolg nachging. Schon vorher aber — 1935 — beschenkte er uns in Heimsoeths „Blättern für deutsche Philosophie" mit einer bei aller Kürze trefflich und klar in „Teichmüllers personalistische Seinslehre" einführenden, alles Wesentliche gut heraushebenden, fein abwägenden Darstellung. Von Szylkarski haben wir demnächst Vorstudien über die Meisterjahre des Denkers und eine erstmalige Veröffentlichung seiner „Logik und Kategorienlehre" zu erwarten.

Weder Pfennigsdorf noch Szylkarski sind Schüler des Dorpater Professors. Durch einen deutschen Pfarrer, der selbst nicht Schüler war, sondern gleichsam durch Zufall auf Teichmüllersche Schriften stiess und als religionsphilosophischer Theologe sie hochschätzen lernte, wurde vor Jahrzehnten Pfennigsdorf zu dem Religionsphilosophen Teichmüller hingeführt. Szylkarski ward zunächst durch Eduard Zellers oft abweisende Bemerkungen über Teichmüllers „Studien zur Ge-

---

[1]) Sonderdruck aus der Zeitschrift „Eranus. Commentationes Societatis philosophicae Lituanae" Vol. IV. 1—96.

schichte der Begriffe" gereizt, sich in dessen Werke zu vertiefen, und so gelangte er von dem Philosophiehistoriker zu dem Gedankenbaumeister. Beide Fälle sind nicht nur vom geschichtlichen Gesichtswinkel aus betrachtet sehr beachtenswert, sondern sprechen auch, da wir sehen, wie bereits selbständig gewordene Denker von Teichmüller gefangen werden, für eine starke Wirkungskraft seiner Denkgebilde. Wir danken den beiden Herren, dass sie uns heute ihren philosophischen Führer so vorstellen wollen, dass er auch uns etwas zu sagen hat. Es wird wohl manchem von Ihnen heute so gehen wie mir zuvor. Sie erleben eine Entdeckung und finden sich zu ernsterem Nachdenken über Seiten der Philosophie angetrieben, die durch die Übergewalt des Positivismus und des Materialismus mit verdüsternden Schatten zugedeckt worden waren. Ich stehe nicht an, zu bekennen, dass meine bisherige Unkenntnis von Teichmüllers System ein grosser Verlust für mich war. Denn in nicht wenigem fühle ich mich mit ihm von Haus aus geistig nahe verwandt. So in der Verehrung für Platon und Aristoteles, so in der Ansicht, dass wir vor weiterem erst einmal das Verhältnis beider ganz richtig bestimmen müssten. So in der Verehrung der Genialität des heiligen Augustinus. So in dem Bestreben, über eine bloss von der Sprache beherrschte Philosophie hinauszukommen. So in der Überzeugung, dass es Objekte unsinnlicher Anschauung gibt (z. B. mein Ich), dass Identität und Gleichheit nicht sinnlich erkannt werden können, dass jede Negation stets nur eine Tätigkeit des denkenden Ich ist, dass in der Wirklichkeit nichts Negatives sein kann, dass das absolute Nichts ein bloss subjektives Gebilde (ich meine, ein durch Übertreibung des Negierens erzeugtes Phantastikum) ist. So in der Ansicht, dass die Scham, die Ehrerbietung eines Nebenmenschen vom Ich nur nach Analogie mit vorher selbsterlebten inneren Gefühlen erkannt werden können, dass Fühlen und Wollen für das Erkennen in gewissem Masse fremde Objekte sind. So, um nur dies noch herauszugreifen, in dem lebendigen Drange, die Philosophie aus der Überfülle des bloss Historischen herauszuführen und dahin zu wirken, dass die wirklichen Urheber der einzelnen philosophischen Errungenschaf-

ten und Neuerungen bestimmtest festgestellt werden[1]), was keineswegs leicht ist. Für meinen Freiburger Probevortrag über die Bewusstseinsform des Selbstbewusstseins vom Jahre 1903[2]) wäre mir Teichmüllers nahekommende Stellungnahme nicht nur eine sehr erwünschte Helferin, sondern auch eine hochwillkommene Förderung gewesen.

Gerade bei dem immer mehr notwendig werdenden Versuch, uns aus gewissen Verstiegenheiten des Historismus herauszuarbeiten, kann uns der Dorpater Philosoph wirksam unterstützen. Mehr noch als sein Lehrer Trendelenburg nutzt Teichmüller das Denkverfahren der Einteilung aus, um eine sachlich bedeutsame Übersicht über die früheren Lehrmeinungen der Philosophen zu gewinnen. Die Vorrede zu dem grossartigen Werke „Die wirkliche und die scheinbare Welt" (von 1882) ist dafür ein klar sprechender Zeuge[3]). Teichmüllers Mitschüler und Studienfreund Dilthey, der ihm zuerst in Basel den Rang ablief, ist es nie gelungen, die Hemmungen seitens des Historismus, dieses zwar ausserordentlich wohlmeinenden, wohltuend behütenden und nahrungspendenden Hausmeisters, der doch den freien Arm der metaphysischen Philosophie gerne lähmt, ganz zurückzudrängen. Als Erforscher der allgemeinen Philosophie- und Geistesgeschichte steht Teichmüller um Stufen unter Dilthey, so stark die Triebkraft der gedankengeschichtlichen Arbeiten des letzten ist. Aber als Gedankenbaumeister überragt der Braunschweiger den Rheingauer hoch. Über verheissungsvolle Anfänge einer Systematik ist Dilthey mit Ausnahme seines kräftigen Versuchs, das Vorhandensein einer Aussenwelt zu erweisen, nie so recht hinausgekommen; geradezu dunkel bleiben seine Ausführungen über Hermeneutik. Wie gross stehen daneben Teichmüllers Religionsphilosophie, seine personalistische Seinslehre und die Anwendungen aus dieser da! Und was von seiner Logik bereits an Einzelheiten bekannt ist, lässt auf volle Eigenständigkeit, Geisterfülltheit und Tiefe des Durchdenkens der Fragen schliessen: Wenn mir auch seine Zurückführung der „Impersonalien" auf unbe-

---

1) S. die beachtenswerte Vorrede zu „Die wirkliche und die scheinbare Welt", p. V.

2) S. Philosophisches Jahrbuch 17, 1904 und 1905.

3) S. V. ff.

wusste Schlüsse bedenklich ist, so ist diese Auffassung doch nicht nur die geistvollste von allen, die mir bekannt sind, sondern sie führt wohl auch auf den Urkern dieser Sätze. Ein Kind von drei Jahren sagte, nachdem man ihm auf seine Frage, was ein Schulkind sei, geantwortet: Ein Schulkind ist ein Mensch, der in die Schule geht — sofort mit der für es beim Nachdenken bezeichnenden leichten Kopfneigung: Dann ist der Vater auch ein Schulkind (der Vater ist nähmlich Hochschullehrer). Aus solchen Fällen darf man folgern, dass der, der zuerst eine Wendung von der Form des „Es blitzt" fand, einen Schluss vollzog, als er das zweite Mal den Vorgang des Blitzens bemerkte. Nicht um einen unbewussten Schluss, sondern um den abgekürzten Ausdruck eines Schlusses wird es sich handeln. Wer im Sommer auf überhohen Alpenhöhen weisse, flockige Massen am Boden sieht, wird folgern: Das ist Schnee und er wird sichs ersparen, mit dem italienischen Chemiker, von dem Justus Liebig in seinen „Chemischen Briefen" erzählt, das nun noch experimentell nachzuweisen.

Setzen wir Dilthey und Teichmüller als gemeinsame Schüler Trendelenburgs zueinander in Beziehung, so empfiehlt es sich überhaupt, diesen mit Trendelenburgschülern zu vergleichen. Da stellt sich alsbald das Werturteil ein: Karl Heyder bleibt zu sehr in der Geschichte der Philosophie befangen, Otto Willmann, dem eine Fülle feiner Gedanken und Wortfassungen gelang, der auch über seine Geschichte des Idealismus hinaus einer vergeistigenden Seinsanschauung Erstlingsfrüchte darbrachte, geht doch das machtvolle Vorwärtsdrängen ab. Der bedächtige Kym gelengte nicht zu voller Klarheit und Entschiedenheit. Georg von Hertling ist einerseits auch Franz Brentano weithin verpflichtet, anderseits trotz seiner bahnbrechenden Schrift über die Grenzen der mechanischen Naturerklärung, seiner tüchtigen Metaphysik und seinen rechts- und staatsphilosophischen Schriften nicht aus dem zähen und harten Holze geschnitzt wie der Niedersachse. Einzig Eucken[1]) ringt im Kreise der Trendelenburgschüler mit

[1]) Ist aber nicht Eucken weit eher als Teichmüllers denn als Trendelenburgs Schüler zu bezeichnen? Seine eigentliche Studienzeit (1863 bis 1866) bis zum Abschluss seiner Doktordissertation verlief in Göttingen, und ausdrücklich betont Eucken in seinen „Lebenserinnerun-

unserm Denker um die Palme. Doch ist Teichmüller reicher, wendiger, tiefer, klarer. Franz Brentano, der auch im übertragenen Sinne nicht als Schüler Trendelenburgs genommen werden darf, kommt für unsern Gesichtspunkt nicht in Frage.

Und das Verhältnis zum Meister selbst? Sieht man davon ab, dass Trendelenburg als Lehrer viel voraus hat, so dürfen über die zwar feinsinnigen und höchst anregenden „Logischen Untersuchungen" des Älteren die Grundlagen zur Seinslehre des Jüngeren nach Eigenart und Tiefe gestellt werden. Dabei gehe ich nicht so weit, wie Karl Marbe, der jenes Werk Trendelenburgs als wenig erfreulich erklärte. Ferner hat zwar der Vorgänger eine folgenreiche Rechtsphilosophie auf seiner Habenseite, der Nachfolger jedoch eine Religionsphilosophie von hohem Rang und tiefer schürfende metaphysische Studien. Den Weg zu Leibniz zurück, den wir bei manchem Schüler Trendelenburgs finden, ist am tapfersten Teichmüller gegangen. Nicht nur den Kampf gegen Kant wie der Meister, sondern auch den gegen Darwin nimmt der Schüler auf seine Schultern. Wenn Trendelenburg dem Hegelianismus für seine Zeit und für manche Jahrzehnte den Todesstoss von philosophischer Hand versetzte, so hat er es vor allem mit der Waffe der aristotelischen Denkarbeit getan. Die Lage der Philosophie, die der Eutiner antraf, lässt sich kurz durch die Worte kennzeichnen: Hegel lag überm ganzen Hause schwer, als ob die Gottheit nahe war. Und es schien, als sei es den Philosophen nunmehr unmöglich, solch wuchtende Last abzuschütteln.

---

gen", dass er in Göttingen „von keinem mehr empfangen" hat als von Teichmüller (S. 29). Bei Trendelenburg hat Eucken, wenn ich die betreffenden Stellen in seinen Lebenserinnerungen richtig verstehe, nur im Wintersemester 1866—67 hospitiert; wir besitzen einen Brief Euckens an Teichmüller vom 30. XII. 1866, in dem er dankbar anerkennt, dass aristotelische Seminarübungen des Letzteren im Vergleich zu den Übungen von Tredelenburg „manche Vorteile bieten". Und auf seine aristotelischen Studien legte Eucken stets den allergrössten Wert. Es ist weiter bezeichnend, wenn Eucken an Trendelenburgs edler Persönlichkeit rühmt, er „verlangte in keiner Weise die Huldigung eines Schulhauptes" (Lebenserinnerungen, 55). — Auch in seiner Weltanschauung steht Eucken seinem Göttinger Meister viel näher als dem Berliner, wenn er auch in seiner ganzen Denkweise, die er selbst als „mehr dualistisch" bezeichnet, dennoch nicht als ein Anhänger T-s betrachtet werden darf. Vgl. unten S. 412—430 (Der Herausgeber).

Trendelenburg wählte aber ein Instrument, das sich von jeher, seitdem es bereit lag, darin bewährte, dass es Überwallungen am Baume der Philosophie durch Auflockerung und Zerfaserung wegbrachte. Es wäre höchst reizvoll, durch die Jahrhunderte hin aufzuweisen, wie der Aristotelismus mit seiner Logik an dem Epikureismus, dem Stoizismus, dem Platonismus, dem Skeptizismus Gewalt ausübte, wie er sich in die Systeme infiltrierte, wie er im Mittelalter dem übermässigen Platonisieren Einhalt tat und schliesslich in der Gestalt des späten Nominalismus die Keime der neueren Naturwissenschaft ausstreute, wie er mitten unter feindselig gesinnten Neuerern fest und bestimmt seinen Weg ging und keineswegs fruchtlos blieb, wie er seit Melanchthon die Philosophie der Protestanten durchsetzte, wie er die so mächtige nachmittelalterliche Scholastik eines Suarez, Vasquez und vieler anderer erzeugte, die mittelbar auf eine Reihe neuerer Denker von Rang Einfluss nahm, wie bei Christian Wolff, bei dem Friesianer van Calker, bei Schleiermacher, bei dem Hegelianer Lasson, der sich mir als Aristoteliker bezeichnete, Aristotelisches durchschlug. War doch Hegels Gedankenwerk dort, wo es nicht der idealistischen Methode erlag und nicht aus dem Arsenal neuzeitlicher Begriffe schöpfte, mit aristotelischen Stoffen durchschossen. Es konnte, nachdem mit solchen Waffen Trendelenburg Hegels System wie ein kostbares Wild erlegt und das erlegte Wild aufgebrochen hatte, gar nicht ausbleiben, dass sein Schüler von Hegel fern blieb und aus der aristotelischen Rüstkammer sich Hilfe und Unterstützung für seine Wirksamkeit auf seine Zeit holte.

Schärferes Licht noch fällt auf Teichmüllers Bedeutung, wenn wir seinen Gedankenbau durch den Scheinwerfer eines Vergleichs mit Herbart anstrahlen. Szylkarski hat höchst wahrscheinlich gemacht, dass Teichmüllers erste Berührung mit der Herbartschen Begriffswelt in die Zeit fällt, da der Braunschweiger Trendelenburg hörte. Im Herbst 1854 bekennt der junge Berliner Student, dass viel zu seiner Befreiung von dem verdüsternden Nebel der Identitätssysteme das Herbartsche Denken beitrug. Unter den Thesen, die Teichmüller 1860 in Göttingen bei der Habilitation verteidigen wollte, stand in lateinischen Worten ein Satz, dessen Inhalt besagte: Herbart muss unter die ersten Philosophen aller Zeiten gerechnet wer-

den.[1]) Noch in den letzten sechs Jahren seines Lebens rühmt er Herbart wegen der „vielen neuen und fruchtbaren Gedanken, die dieser in die wissenschaftliche Forschung eingeführt" habe, sowie „wegen dessen epochemachender fleissigen und scharfsinnigen Behandlung der Frage des Bewusstseins". Er dankt dem Metaphysiker Herbart, dass er gleich Leibniz und Lotze die „individuellen" metaphysischen Prinzipien gesucht und den Ursprung des Begriffs Materie verfolgt habe. Szylkarski hält für sicher, dass Teichmüller dem Ganzen der Herbartschen Philosophie manche Steine entnommen habe. Doch meint er, dass die Bausteine vor ihrer Verwendung im eigenen Gedankenbau erst gründlich behauen wurden[2]). Diese Auffassung trifft, soweit ich bisher sehen kann, den Kern des Verhältnisses beider. Indem ich hier kurz versuche, Abhängigkeit und Selbständigkeit bei der Gedankenübernahme zu erkennen, gewinne ich zugleich ein Licht, das auch das Wertverhältnis beider schauen lässt. Da sind zunächst einmal Herbarts berühmte Zielbestimmung der Philosophie als der Bearbeitung der Begriffe und dessen nicht minder berühmte Methode der Beziehungen. Aus dem, was Szylkarski und Pfennigsdorf über Teichmüllers Philosophie uns mitteilen, ergibt sich, dass dieser sich die Philosophie zum starken Teile als Bearbeitung von Begriffen dachte. Der Begriffsbearbeitung widmeten sich seine berühmten „Studien zur Geschichte der Begriffe"; von Geschichte der Begriffe spricht er auch in der Religionsphilosophie. Indes achtet Herbart, obwohl er die Geschichte der Philosophie gut durchschaut, nicht auf die in dieser niedergelegten Begriffe, sondern auf die in den gegebenen Formen der Erfahrung vorliegenden; Teichmüller aber durchschreitet als Trendelenburgschüler die Hallen des Altertums, in denen die grossen Philosophen Griechenlands die Grundbegriffe verhandelten. Und für den Jüngeren ist die Bearbeitung der Grundbegriffe offensichtlich nur Vorarbeit[3]) zur Metaphysik, denn ihm ist die Philosophie eine apriorische Wissenschaft und das Apriorische ist ihm nichts anderes als

---

[1]) Szylkarski, Entwicklungsgang, 30 f.

[2]) S. 30.

[3]) Religionsphilosophie. Breslau 1886, 7: Die Geschichte der Begriffe hat die (in der Entwicklung der Philosophie gemachten) Funde einzutragen und den Besitzstand der Philosophie zu verzeichnen.

das Bewusstsein der Tätigkeiten des Geistes selbst.[1]) Sie ist nach ihm ein einfaches und wahres[2]) Bewusstsein oder das dialektisch ausgebildete Bewusstsein[3]) des Geistes von sich selbst und seinen Tätigkeiten. Es erhellt hieraus, dass Herbart bei der Auswahl der zu bearbeitenden Begriffe entweder auf eine zufällige persönliche Vorliebe oder auf die zufällige philosophische Lage, an die er anknüpfen musste[4]), kurz auf die durch Kant und die deutsche Aufklärung des 18. Jahrhunderts geschaffene Lage angewiesen war, Teichmüller aber sich auf dem Wege zu einer möglichst von persönlichen und zeitlichen Zufälligkeiten freien Auslese befand. Die Tätigkeiten des Geistes gelangen, meint Teichmüller, gar nicht so leicht zum Bewusstsein, sondern dieses Bewusstsein ereigne sich sowohl im einzelnen Forscher als in ganzen Völkern nur allmählich und bruchstückweise, auch würden in der Regel noch die besonderen Gegenstandsgruppen, bei denen man sich der geistigen Tätigkeitsweise bewusst werde, von dieser nicht ganz losgelöst. Daher käme es, dass auch die Philosophie ihre Entwicklung, ihre Fehden und ihre Geschichte haben müsse wie jede andere Wissenschaft.[5]) Es ist einleuchtend, dass für ihn das Aufspüren der apriorischen unfehlbaren Erkenntnisse von ewiger und allgemeiner Gültigkeit in den Gefilden der Geschichte von wesentlicher Bedeutung sein musste, was auf Herbart nicht zutrifft. Ausserdem aber geht seine metaphysische Methode, die er zur Gewinnung einer allen Sonderwissenschaften als regierende Grundlage notwendigen Metaphysik für erforderlich erachtet, 1) auf vollständige Wahrnehmung des g a n z e n jeweilig einer Betrachtung zugehörigen Gebietes der Tatsachen, 2) auf die Erfassung der richtigen Voraussetzungen, Begriffe, Prinzipien, Gesetze usw. und 3) auf die richtigen Verknüpfungen der Begriffe mit den Begriffen, der Tatsachen mit den Tatsachen und der Begriffe mit den Tatsachen aus. Die

---

[1]) Ebenda 6. [2]) Ebenda 7. [3]) Ebenda 11.

[4]) In der „Allgemeinen Metaphysik" von 1829 fordert Herbart sogar selbst für seine Methode der Beziehungen nach dem Vorbilde der Mathematik „eine Kunst der zufälligen Ansichten" (I, 4. Kap. § 190). Er ist somit in dieser sorgenvollen Frage recht unbekümmert.

[5]) Religionsphilosophie, 7.

nach ihm richtige Metaphysik hat Teichmüller in seiner „Neuen Grundlegung der Metaphysik" (1882) dargelegt.[1])

Eine weitere Abhängigkeit des Jüngeren vom Älteren zeigt sich in dem Teichmüllerschen Begriff der „Beziehungspunkte". Denn dieser Begriff setzt sowohl Herbarts Gedanken der Methode der Beziehungen als Herbarts Lehre, dass die denkende Erkenntnis stets auf „Empfindung" aufzubauen habe, voraus. Welch allumfassende Bedeutung das unmittelbare Bewusstsein in Teichmüllers Erkenntnislehre besitzt, liegt klar vor Augen. Beziehungspunkte sind für Teichmüller Bewusstseinsinhalte, auf die eine Beziehung aufbauen kann, z. B. Empfindungsinhalte wie eine Lichterscheinung und eine Erinnerung an frühere ähnliche Empfindungsinhalte (Lichterscheinungen). Man sieht, dass Teichmüller den für ihn so ungeheuer wichtigen Begriff der Beziehungspunkte aus Herbarts Gedankenkreis herausentwickelt hat. Wenn Österreichs kurze Wiedergabe der Herbartschen Methode der Beziehungen auch wortrichtig wäre, hätte der Vorläufer sogar den Ausdruck „Beziehungspunkte" gebraucht, aber freilich in einem wesentlich anderen Sinne als Teichmüller, nämlich statt seines geläufigeren Ausdrucks „Ergänzungsbegriffe"[2]), worunter er bekanntlich die Begriffe verstand, die allein der Auflösung der Widersprüche dienen, wie sie in den aus den Formen der Erfahrung zu erhebenden Grundbegriffen enthalten sind. Jedoch kommt dem Ausdruck bei Herbart keineswegs der hohe Rang zu, den er bei Teichmüller besitzt; ich habe mich gequält, ihn im zweiten systematischen Teil der „Allgemeinen Metaphysik" zu entdecken und bisher nicht gefunden. Wohl aber ist „Punkt" ein Lieblingswort Herbarts, was durch eine Statistik leicht festzustellen wäre. Und unter den Zusammensetzungen mit „Punkt" spielt bei ihm auch das Wort „Gesichtspunkt" eine Rolle; führt doch die „Kurze Enzyklopädie der Philosophie aus praktischen Gesichtspunkten entworfen" das Wort sogar im Titel, und aus der Vorrede wie aus der Überschrift des ersten Kapitels im ersten Abschnitt ist zu folgern, dass Herbarts praktische Gesichtspunkte mit dem für ihn so wichtigen praktischen Interesse und dem praktischen Bedürf-

---

1) Religionsphilosophie 9.

2) Überwegs Grundriss IV, 12. Aufl., S. 166.

nisse innerlich zusammenhängen. Allein wieder hat Teichmüller aus dem, was Herbart nur so hinwarf, ein durch grundstrebige Denkarbeit ausgebildetes wissenschaftliches Bearbeitungsmittel für die Bewusstseinsinhalte gemacht.

Teichmüllers zunächst schwer begreifbare Lehre, dass das Bewusstsein die Quelle des Seins sei, erhält wohl dadurch ihren Sinn, dass man sie als aus Herbarts Theorie vom Verhältnis zwischen Schein und Sein entwickelt ansieht. „Soviel Schein, soviel Hindeutung auf ein Sein" hatte der Vorläufer verkündet. Der Ausdruck „Schein" dünkte den Jüngeren, so nehme ich an, bedenklich und missverständlich, wenn schon er selbst auf die Stirne eines wichtigen Werkes schrieb: „Die wirkliche und die scheinbare Welt" (1882)[1]). Auf dem Boden des seiner selbst stets gewissen Bewusstseins konnte man ganz anders festen Fuss fassen. Aber Herbarts Begriff der „Hindeutung" kehrt in Teichmüllers Begriff der „semiotischen Erkenntnis" wieder. Die Bewusstseinsinhalte sind ihm „Semiotika" d. h. Hinweise auf ein Sein. Das Bewusstsein von Grün bezeugt ein Seiendes wie Rauch ein Feuer, das Bewusstsein von Gott bezeugt das Sein Gottes. Dass der Dorpater von Erkenntnissorgen, wie sie Helmholtz in seiner 1879 erschienenen Schrift „Die Tatsachen der Wahrnehmung" niedergelegt hat, mitbewegt war, ist nicht unwahrscheinlich; teilt er doch mit dem grossen Berliner Denker sogar die Annahme unbewusster Schlüsse. Indes, wie glücklich Teichmüller ist, wenn er Herbarts Schein - Sein - Lehre ins Kräftigere und Wirklichkeits-Nahe hinein umbildet, das bewährt sich daran, dass er des Vorgängers Argwohn, der überall Widersprüche sieht, nicht mitmacht. Das „Grün", der bestimmte Ton, das Ich-Bewusstsein, das Gottesbewusstsein bezeugen ein wirkliches Sein. So verschwinden in der Versenkung Herbarts „Realen", jene angeblich „einfachen", also eisenbetonfesten Wesen, die zugleich

---

[1]) Teichmüller hatte sicher gewisse Bedenken gegen diesen Titel. In dem Briefwechsel mit seinem Verleger schlägt er zunächst die „Metaphysik der vierten Weltansicht" vor. Im letzten Moment, als das Buch bereits gedruckt vorlag und nur das Titelblatt fehlte, entschloss sich T. für „Die wirkliche und die scheinbare Welt". In seinen späteren Werken und Briefen spricht er gewöhnlich von der „Neuen Grundlegung der Metaphysik", obgleich das Buch diese Benennung nur im Untertitel führte. Vgl. noch dazu unten S 381 u. 384 die Bedenken von Otto Pflei derer und die Entgegnung T-s. (Der Herausgeber).

sich vor blossen Bedrohungen seitens anderer Realen schützen, Wesen, die trotz ihrer eisenbetonartigen Starrheit doch fortwährend Scheinhiebe auf die ebenso starren Nebenrealen ausführen gleich dem, der beim Fechtenlernen auf das Phantom kräftige, aber nicht verletzende Schlägerhiebe aufknallt, so dass das bedrohte Phantom, ohne Gegenhiebe auszuteilen, sich in sich bewegt, was nach Herbart in der Form von „Selbsterhaltungen" des Realen, „Vorstellungen" genannt, geschieht. Von den so ängstlich auf Bedrohungen wartenden Realen lenkt Teichmüller dadurch wieder auf Leibniz' perzipierende Monaden zurück, dass er am wirklichen „Ich" angreift, das Herbart nicht unbekannt geblieben, aber von diesem ähnlich wie die Willensfreiheit in eine merkwürdig schillernde Farbe getaucht worden war. Jedoch will Teichmüller nicht reiner Leibnizianer sein, sondern in einer viel weiteren „freien Gemeinschaft" stehen, zu der seiner „Richtung" nach auch Lotze in Verwandschaft gebracht werden kann.[1]) Das unmittelbar erlebte singuläre Ich Teichmüllers ist nicht das Ich des D e n k e n s, das wir im Akte des S e l b s t bewusstseins so erfassen, dass wir das Objekt Ich dem Subjekt Ich ganz gleich setzen (Ich bin ich), sondern das, was auch der philosophisch nicht gebildete Mensch unter seinem „Ich", seinem „Selbst" ohne weiteres versteht (wofür fortwährend Tatsachenbeweise beizubringen wären). Teichmüllers „Ich" ist etwas Lebendiges, durchaus Tätiges, aber etwas, was nicht nur und auch nicht vorzüglich im „Vorstellen", sondern auch und vorzüglich im Wollen, Fühlen wie im Erkennen überhaupt tätig ist. Mit Recht deutet Szylkarski[2]) mit dem Finger auf das tathandelnde Ich Fichtes, der auf dem nach Teichmüller richtigen Weg war; aber zugleich muss er bedauern, dass Fichte die Tätigkeit des Ich nach glänzendem Anfang sofort wieder in blossen theoretischen Funktionen versanden liess.

Alles in allem genommen erhebt sich an Kraft, Lebens- und Wirklichkeitsnähe, Geisterfülltheit und Feinheit Teichmüllers Metaphysik weit über das durch Hypermathematisierung und verfehlte Logisierung des Urgegebenen sonderbar gestaltete System Herbarts. Das einzige System, das im Wettlauf

[1]) S. Szylkarski, Blätter für deutsche Philosophie IX, 1935, 177; Derselbe, Teichmüllers philosophischer Entwicklungsgang 54.

[2]) Blätter für deutsche Philosophie a. a. O. 182.

mit dem seinigen siegen zu können scheint, ist das Lotzes. Aber Teichmüller hält, obwohl er Lotze noch näher kommt und wie dieser dem deutschen Idealismus in Wichtigem nicht entschieden genug Absage erteilt, sein Gebäude von den Rissen frei, die durch Lotzes Bau gehen; ich meine damit Dinge wie den unvereinbaren Gegensatz von mechanistischer und spiritualistischer W e l t erklärung, den Gegensatz von „Atom" und psychischer Grundbeschaffenheit der Materie, von metaphysischer Realität der Zeit und Panpsychismus. Teichmüller denkt einheitlicher, freier, innerlich wirksamer, und hat Lotze die weitaus genauere Kenntnis der Naturwissenschaft für sich, so Teichmüller die weitaus bessere Durchdringung der philosophischen Grundfragen und der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie.[3])

Wer nicht wie Benno Erdmann und Erich Becher für Fechners poetisierende Naturauffassung schwärmt, wird unseren immer auf Klarheit, Deutlichkeit und Vorsicht ausgehenden, in Logik und Metaphysik geniale Einsichten ersinnenden, durch die Geschichte der Philosophie gründlich gemachten Nachfahren Leibnizens auch dem so sinnigen, methodisch begabten, vornehmen Fechner vorziehen. Und so sehr Wilhelm Wundt als Psychologe, als unvergleichlicher Kenner der Medizin und der Naturwissenschaften, als Beherrscher eines ungeheuren geisteswissenschaftlichen Stoffes unsern Teichmüller überragt, so schwächlich und schwach begründet erscheinen, von Teichmüllers Warte aus gesehen, Wundts metaphysische Erfindungen. Einzig Hermann Ulricis Gedankenwelt liesse sich etwa der Teichmüllers dem Werte nach naherücken, was eigentlichen p h i l o s o p h i s c h e n Gehalt anbelangt. Allein Teichmüllers Geist ist viel reicher, ursprünglicher und entschiedener und Ulrici ist in seiner Auffassung des Geistes zu einseitig, in seiner Logik zu wenig tief, in seiner Bildung zu mangelhaft. So muss auch Ulrici um mehrere Stufen tiefer gesetzt werden als Teichmüller.

Weit ferner liegt es scheinbar, sein Bild gegen das Bolzanos zu halten. Bolzano wurzelt mehr in der deutschen Aufklärung des 18. Jahrhunderts, Teichmüller mehr im Aristotelis-

---

[1]) S. hierzu Szylkarski, Teichmüllers philosophischer Entwicklungsgang 53—58.

mus und hat — trotz allem! — mehr Sinn für den Idealismus des 19. Jahrhunderts. Der Mathematik gewährt der Prager mehr Einfluss auf die Philosophie als der Braunschweiger. Der Vorstellungsbegriff Bolzanos ist im Kern der des 18. Jahrhunderts, der Teichmüllers ist von dem mehr geistigen Vorstellungsbegriff Lotzes bedingt. Von anderen Unterschieden sei abgesehen. Und doch stehen sich beide Denker nicht so ferne. Wenn Teichmüller die Zeitfreiheit des kopulativen Seins, das in der Tat nur die Zeitlosigkeit und Denknotwendigkeit des Geltens oder der Allgemeingültigkeit der wahren oder als wahr angenommen Urteile ausdrückt, im Gegensatz zu der Zeitgebundenheit der „Existenz" - Urteile entdeckt, so hatte Bolzano in seiner Lehre von der „Wahrheit", den „Sätzen an sich" das gleiche, wenn auch auf andere Weise neu entdeckt. Denken (Urteilen) und Vorstellen trennen beide Philosophen scharf. In der Metaphysik gelangen beide zu Leibniz zurück — Bolzano wird der Leibniz Böhmens genannt — und auch Bolzano hegt Wertschätzung für Herbart, der beiden wohl auch die Bedeutung des Grund - Folge - Verhältnisses zur Überzeugung gebracht haben wird. Die heftige Feindschaft gegen Kant haben sie gemein. Ebenso teilen sie die Gegnerschaft gegen Hegel; und wenn Bolzano es sich versagte, durch eine „Phänomenologie" mit Hegel zu wetteifern, was Teichmüller unternahm, so hat doch Husserl den Plan zu seiner neuartigen „Phänomenologie" sicher nicht auf dem Boden der Brentanoschen „Klassen"-Psychologie, sondern eher auf dem der Bolzanoschen Logik gewonnen, zu der ihn seine arithmetisierende Denkweise hinlocken konnte.

Es wäre aber ein Übersehen, würde ich Teichmüller nicht auch mit der Neuscholastik vergleichen. Denn in einem der wichtigsten Punkte seines Gedankenbaus kommt er mit dieser aus grauer Vorzeit heraus stetig und wuchtig entwickelten Richtung fast überein, ohne sie und ihre Grundlage, die mittelalterliche Scholastik[1]), zu kennen. Es geht um die Erkenntnis, dass sich mit dem ganz abstrakten Sein philosophisch nichts anfangen lässt und dass man von vornherein den Begriff des Seins als einen analogen nehmen muss. Wenn auch der Schüler

[1]) Szylkarski, Entwicklungsgang 32 f. bedauert das mit vollem Rechte.

Trendelenburgs sich da hat von Aristoteles anregen lassen[1]), so ergibt sich seine starke Selbständigkeit doch 1) aus dem Vermeiden des Fachausdrucks „analog", 2) aus den neuen Fachausdrücken „Existenzielles Sein", „Ideelles Sein", „Reales Sein", 3) aus der neuen Methode — er nennt sie die „dialektische" im Gegensatz zur „lexikographischen" des Aristoteles — und 4) aus seinem tatsächlichen Anknüpfen der Untersuchung an die idealistische Phalosophie, vor allem an die Hegelsche[2]), aus deren Widerlegung seine eigene Erkenntnis mithervorwächst. Man halte etwa Franz Brentanos Schrift „Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden bei Aristoteles" (1862) und Przywaras tiefsinnige Durchleuchtung der Lehre von der Analogie des Seins daneben und man wird Teichmüllers Geisteskraft, die sich nicht auf eine so mächtige Überlieferung aufstützen konnte, verehren. Und wer die in des Dorpaters Seele waltende glückliche Vereinigung grösstmöglicher Behutsamkeit mit unvergleichlichem Scharfsinn kennenlernen will, der lese seine akademische Jubiläumsrede von 1876 (erschienen Dorpat 1877): „Der Darwinismus und die Philosophie"; viel Gutes ist in philosophischer Beleuchtung in den sechziger und siebziger Jahren über den Darwinismus erschienen (ich erinnere an van Calker und von Hertling) — die gründlichste Betrachtung aber hat m. E. Teichmüller geboten. Aus dieser Rede ersieht man auch, wie gut er in die Naturwissenschaft seiner Zeit eingedrungen war, vor allem in die genialen Entdeckungen Karl Ernst von Baers. So entschieden er den Inhalten der Sinnesempfinden das Recht absprach, bei der Bestimmung des Begriffs „Sein" mitabzustimmen, so hoch schätzte er die Naturwisenschaften als empirische Wissenschaften, in deren innere Angelegenheiten der Philosoph nicht dreinzureden habe. Übte er doch sogar das Sezieren und Präparieren aus und gab sich dabei der Leitung des grossen Göttinger Anatomen Henle willig hin.[3])

So muss Teichmüller den bedeutendsten Philosophen des 19. Jahrhunderts beigesellt werden, wenn man Eigenständigkeit, Stärke, Fülle und Tiefe der Gedanken als Masstab wählt.

---

[1]) Szylkarski, Blätter für deutsche Plilosophie 186—188.

[2]) Sehr schön sagt Szylkarski ebenda 179: An dem „entscheidenden Punkte, wo der gesamte ... Baum des Lebens auf den idealistischen Stamm aufgepfropft ist, setzt Teichmüller seine Axt an".

[3]) Szylkarski, Entwicklungsgang, 71.

Nimmt man freilich die Weiterwirkung Teichmüllers als Massstab für die Bewertung seiner philosophischen Leistungen, so fühlt man sich versucht, den Stift in der Skala der Schätzung recht tief unten einzustecken. Allzu klein ist der Kreis seiner Verehrer. Dem gegenüber ist zu betonen: Für sich genommen ist die blosse Tatsache der Massenwirkung eines geistigen Werkes noch kein Beweis für dessen innere Grösse. Man denke nur an die Massenwirkungen, die minderwertige Romane auszuüben pflegen. Sodann hängt die tatsächliche Wirksamkeit geistiger Leistungen oft von Zufälligkeiten ab. Nicht ganz selten blieb ein bahnbrechender Gedanke lange verborgen und musste er sich erst allmählich emporkämpfen oder kam er nur durch einen Zufall ans Licht.[1]) Wäre Teichmüller in Basel oder Göttingen geblieben, wäre er wie Dilthey nach Berlin gekommen, er, der auf Lotze und Nietzsche Eindruck machte, hätte sicher viel grössere Beachtung gefunden als von Dorpat aus. Würde er vom Schicksal in ein andere Zeit hineingestellt worden sein als gerade in die Zeit von 1870—1888, ihm hätte das Aufsteigen der positivistischen und der atheistischen Welle, die stetige Zurückdrängung des Einflusses der Philosophie auf die meisten übrigen Wissenschaften, der immer schrecklicher werdende Rückgang philosophiegeschichtlicher Kenntnisse und philosophischer Vorbildung bei Medizinern, Naturforschern, Technikern, Juristen nicht schaden können. Wenn zu ihm trotzdem Denker den Zugang fanden, die nicht seine Schüler waren, so ist das ein günstiges Zeichen für ihn. Dass Oswald Külpe, der mit Teichmüller (1879/81? 1886?) engere Verbindungen angeknüpft zu haben scheint, von ihm weg zu Wilhelm Wundt zurückstrebte, hatte zum Teil äussere Ursachen und war zum anderen Teil in dem damaligen Ruhm der neu aufgekommenen experimentellen Psychologie sowie im glänzenden Aufschwung der Leipziger Universität begründet. Und gewisse Früchte hat Külpe doch in dem Dorpater Garten gepflückt. Wenn er imstande war (bei Diels in Berlin) eine philologische Seminararbeit aus dem Gebiet der antiken Philosophie zu machen, was er mir erzählt hat, wenn er sich mit tiefer sachlicher Anteilnahme in meine „Ethik der Stoa“ und meine „Demokritstudien“

---

[1]) Eines der merkwürdigsten Beispiele ist Hermann Heinrich Gossen; s. Gisbert Beyerhaus in „Rheinische Köpfe“ II.

versenkte, so wird das mit auf Teichmüllers Vorbild zurückgeführt werden dürfen.[1]) Einer seiner Lieblingsbegriffe war der des „Gesichtspunktes", wir wissen, dass es Teichmüller war, der diesen in den Vordergrund der Logik schob, und abgeleitet hat ihn meines Wissens Külpe nicht, er war ihm also nur geläufig. In älteren Veröffentlichungen gebraucht Külpe den Ausdruck „Bestimmungsstück"; ihn, der ihm schwerlich schon damals aus der deutschen Logik des 18. Jahrhunderts bekannt gewesen sein wird und den er später aufgab, hatte auch Teichmüller verwendet. Beobachtet man die Frageweise, von der die Denkpsychologie der Würzburger Schule ihren Ausgang nahm, so glaubt man Teichmüllers Ausführungen über Abstraktion, Gleichheit und Ungleichheit in dem Buche „Die wirkliche und die scheinbare Welt" wieder zu spüren. Wenn Külpe im „Grundriss der Psychologie" an den Gefühlen zeigt, dass ihr Spezifisches in den Empfindungen nicht vorkommt, so hat er sich eines Denkverfahrens bedient, das Teichmüller in seiner Schrift über die Liebe (153 ff.) angestellt und in dem Buch „Die wirkliche und die scheinbare Welt" (96) als wirksam erklärt hatte. Külpes „Grundriss" der Psychologie" von 1893, einem Werke, das er freilich später nicht mehr gerne nennen hörte, lesen wir gleich zu Anfang: „Eine jede T a t s a c h e steht ... erfahrungsgemäss in bestimmten B e z i e h u n g e n zu a n d e r e n ... Die Tatsachen, mit denen sich die Wissenschaften, abgesehen von der Philosophie, beschäftigen, bezeichnen wir als Erlebnisse. Es sind die ursprünglichsten D a t a unserer Erfahrung, dasjenige, was den Gegenstand der R e f l e x i o n bildet, ohne selbst eine zu sein ... Die Abgrenzung der Wissenschaften gegen einander pflegt nach sehr ungleichen G e s i c h t s p u n k t e n zu erfolgen" (§ 1). Die von mir unterstrichenen Worte finden sich in gleichem Zusammenhang bei Teichmüller. Endlich, wie verwandt Külpes Grundhaltung mit der Teichmüllers war, ist daraus zu erschliessen, dass der Jüngere, nachdem er den Ruf „Zurück zu Descartes" als ungedeihlich erkannt hatte, zu Leibniz zurückführen wollte, dass er den Beinamen „Der moderne Leibniz" Wundt als Ehrentitel beilegte.[2])

---

[1]) Ja, er forderte mich einst auf, mich besonders der Geschichte der Begriffe zu widmen.

[2]) Baeumker, Jahrb. d. Münchener Akad. d. Wissenschaften 1916, 75.

Wie gering oder stark aber auch die bisherige Nachwirkung unseres Helden gewesen sein mag, sicher ist, dass seine Philosophie die Kennmale der steten Fortbildungsfähigkeit an der Stirne geschrieben trägt. Fordert sie doch auf, stets von den unerschütterlichen Tatsachen des Bewusstseins auszugehen, von da zum Aufsuchen der notwendigen Beziehungen fortzuschreiten und das Gefundene den angemessenen Gesichtspunkten zu unterstellen. Lehrt sie doch, das Geistige in seiner unmittelbar erfassbaren Wirklichkeit, in dem unaufhebbaren Bewusstsein vom unreflektierten Ich zu ergründen und als das Tätige zu bestimmen. Leitet sie doch mit kräftiger und sicherer Hand von den mit erstickenden Wässern und Schlinggewächsen drohenden Sümpfen skeptischer, positivistischer und materialistischer Geistesverwirrung hinweg auf festen Boden hin, auf dem der Fuss frei und stark aufsetzen kann und von dem aus man zu fruchtbarer Scholle gelangt, so dass in der Folge ein reicher Hof erwächst mit weitem Blick auf golden wogende Kornbreiten, auf frischgrünende gesundheitatmende Wälder, auf einen unermesslichen, oft Sonnenglück offenbarenden Himmel. Es ist nicht zuviel gesagt, wenn ich schliesse mit den Worten: Unser Denker verdient in der Walhalla der Philosophie nicht eine karge Tafel, sondern eine edle Büste mit der Inschrift „Gustav Teichmüller".

Gustav Teichmüller

DER BAHNBRECHER DER DEUTSCHEN PHILOSOPHIE DES TÄTIGEN GEISTES

Ein Überblick über sein Leben und Schaffen

Gastvorlesung, gehalten in der alten Aula der Universitatät Berlin am 27. Januar 1939[1])

von Wladimir Szyłkarski, Kaunas

Hochverehrte Kollegen, meine Damen und Herren,

Gestatten Sie mir zunächst, meinem herzlichsten Dank Ausdruck zu verleihen für die ehrenvolle Einladung, die Sie mir haben zu teil werden lassen. Es ist das erste Mal, dass ein Vertreter der litauischen Universität in diesen Räumen einen Gastvortrag hält, und ich freue mich von ganzem Herzen, dass gerade mir die hohe Ehre zugefallen ist, die kulturellen Beziehungen unserer jungen Hochschule zu der ersten Pflegestätte der deutschen Wissenschaft anzuknüpfen. Auf allen Gebieten des geistigen Schaffens kann die Berliner Universität auf eine ruhmreiche Vergangenheit zurückschauen, überall auf die grossen Namen ihrer Vertreter hinweisen, denen die Wissenschaft des XIX und des XX. Jahrhunderts zum grossen Teil ihren hohen Aufschwung verdankt; auf keinem Gebiete aber ist die Vergangenheit grösser und die Namen von so einzigem Klang wie auf dem der Philosophie.

Schon durch die Gründung der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, an der sich der erste und grösste deutsche Denker der Neuzeit Leibniz in ausschlaggebender Weise beteiligte, wurde in Berlin der Grundstein zu einer bedeutsamen philosophischen Tradition gelegt. Und als dann in schwerer Zeit nationalen Unglücks die Universität Berlin gegründet wurde, da leuchteten an ihr teils gleichzeitig teils

---

[1]) In etwas gekürzter Form wurde der Vortrag auch in der alten Aula der Universität Riga (13. Mai 1938) und an dem von der Philosophischen Gesellschaft Bonn veranstalteten Teichmüller - Abend (21. April 1939) gehalten.

nacheinander vier philosophische Sterne ersten Ranges: Fichte, Schleiermacher, Schelling und Hegel. Ich glaube, jeden, der die alte Aula der ehrwürdigen Hochschule betritt, übermannt eine tiefe Rührung, wenn er bedenkt, dass einst in diesen Wänden die feurige Stimme Fichtes erschallte, dass hier Schleiermacher und Schelling die lernbegierige Jugend in ihre vom Geiste der platonischen und der christlichen Weisheit durchdrungenen Gedankenkreise einführten, dass hier Hegel vor ihren entzückten Augen sein unermesslich weites dialektisches Ideennetz ausspannte, das die gesamte Wirklichkeit zu umfassen und zu erfassen suchte.

In der der philosophischen Spekulation nicht besonders günstigen zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts wurde die grosse Tradition weiter getragen von Gelehrten, wie Trendelenburg, Lotze und Dilthey, von denen besonders die beiden ersten in den engsten persönlichen und wissenschaftlichen Beziehungen zu dem Denker gestanden haben, dem unsere heutigen Betrachtungen gewidmet sein sollen — zu Gustav Teichmüller.

Bevor ich mich dem kurzen Überblick über das Leben und Schaffen dieses Philosophen zuwende, möchte ich Sie, meine Damen und Herren, um freundliche Nachsicht bitten, wenn Sie an meiner Sprache und besonders an meiner Aussprache so manches fremdartig berühren sollte, da ich das Deutsche fast ausschliesslich durch die Lektüre deutscher Dichter und Denker ohne Schulunterricht und ohne einen längeren Aufenthalt in Deutschland erlernt habe.

Betrachten wir die geschichtliche Entwicklung des philosophischen Gedankens von den ersten grossen kirchlichen Schriftstellern bis auf Lotze und Teichmüller, so treten uns nacheinander drei Grundströmungen entgegen, aus deren allmählichem Ineinandergreifen und befruchtendem Aufeinanderwirken sich die wichtigsten Gestaltungen der Philosophie des tätigen Geistes ergeben.

Die erste Grundströmung nimmt ihren Ursprung und schöpft ihre Kräfte aus dem neuen religiösen und sittlichen Bewusstsein, das die Welt dem Christentum verdankt. Indem dieses neue Bewusstsein nach begrifflichem Ausdruck drängt, entsteht die christliche Philosophie.

Den schlichten Verkündern der „tröstlichen Märe", wie Luther das Evangelium nennt, fehlen die begrifflichen Mittel, der Wahrheit, die ihre Seele erfüllt, theoretischen Ausdruck zu verleihen. Diese kann das christliche Bewusstsein nur dann gewinnen, wenn es in den mächtigen Strom des hellenischen Gedankens eintaucht und sich von seinen Wellen eine weite Strecke tragen lässt. So gesellt sich zu der ersten — christlichen — die zweite — hellenische — Strömung. Da aber die hellenischen Denkformen auf dem Boden einer dem christlichen Bewusstsein völlig fremden Weltanschauung erwachsen sind, so kann dieses in ihnen keinen vollwertigen Ausdruck für seine Inhalte finden. Das neue Bewusstsein muss daher auf theoretischem Gebiete entweder auf seine Originalität verzichten oder zur Ausbildung eigener Begriffsformen schreiten.

Die tiefstgehende Auseinandersetzung mit dem antiken Welt- und Lebensbilde, die liebevollste Aneignung der hellenischen Gedankenschätze und der unermüdlichste Kampf gegen die Fesseln, die seine Denkformen dem freien Flug des christlichen Gedankens auferlegen, ist zum grössten Teil dem d e u t s c h e n Denken vorbehalten. Und so können wir vom Ausgang des Mittelalters an von der christlichen Grundströmung die sich aus ihr entwickelnde und mächtig vorwärts treibende deutsche Strömung absondern. Die bei weitem grössten Errungenschaften der Philosophie des tätigen Geistes verdanken wir dem d e u t s c h e n spekulativen Genius.

Erlauben Sie mir, dass ich die Wesenseigentümlichkeiten jeder der drei Hauptströmungen der neuzeitlichen Philosophie in aller Kürze hervorhebe. Der Übersichtlichkeit wegen beginne ich mit der zweiten — der hellenischen — Strömung.

Die philosophische Grosstat der Antike, um die sich ihre ganze Gedankenwelt dreht, ist das Eindringen in das begriffliche Wesen und die Ordnung der Dinge, d i e E n t d e c k u n g d e r I d e e. Die gesamte hellenische Spekulation geht von der Voraussetzung aus, dass das Wesen der Dinge sich nicht nur im reinen Begriff oder der Idee restlos offenbare, sondern dass die Idee auch das eigentliche Wesen alles Seienden ausmache. Alles was dem weiten Begriffsnetze, das der Grieche ausspannt, um darin die gesamte Wirklichkeit einzufangen, entschlüpft, verschwindet auch für das hellenische Denken. Die Spannungen des Gefühls, des Wollens und Handelns,

Glaube, Liebe und Hoffnung sind bloss Entwicklungsstufen im Erkenntnisaufstieg der Seele oder höchstens Momente der wahren Einsicht, die völlig vergeblich in sich selbst Halt und Bestand suchen, bis sie in der allein seligmachenden θεωρία zur vollen Reife und zur Besinnung auf ihr wahres Wesen kommen. Der Baum des Lebens wächst allein auf dem Boden und im Lichte der Erkenntnis, und selbst das Göttliche macht hiervon keine Ausnahme, denn es ist ja nichts weiter, als das reine d. h. von allen Schlacken der Sinnlichkeit freie Schauen, das sich selbst zum Gegenstand hat: das Denken des Denkens nennt es Aristoteles. Wohin sich auch der Blick des Griechen wendet, er trifft überall nur auf die Erzeugnisse der denkenden Tätigkeit der Seele, die Seele selbst, die doch durch ihre Tätigkeit sämtliche Erkenntnisinhalte erzeugt, ohne in ihren Wechsel hereingezogen zu werden, bleibt ausserhalb des Kreises, den die antike Spekulation umschreibt. Nur als Vermittlerin zwischen dem formgebenden und dem formempfangenden Prinzip darf sie noch gelten, und es lastet auf ihr, wie auf jedem Einzeldasein der alttestamentliche Fluch: „Staub bist du und sollst zu Staub werden". Ewig brennen nur die Lichter der Erkenntnis, und der Fackeltanz des Lebens nimmt unter dem nächtlichen Himmel, der von ihnen allein beleuchtet wird, ununterbrochen seinen Lauf; die daran teilnehmenden Seelen müssen sich aber damit begnügen, dass sie die Fackeln von Hand zu Hand weitergeben, selbst aber vom Schauplatz eine nach der anderen verschwinden.

Der neuzeitlichen, d. h. der christlichen Welt- und Lebenseinstellung verdankt der philosophische Gedanke die Erschliessung der v o l l e n seelischen Wirklichkeit, die E n t d e c k u n g d e s G e i s t e s. „Was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele". Diese Worte prägen wohl am stärksten die neue Welt- und Lebenseinstellung aus, die das Christentum uns geschenkt hat. Die Seele wird hier in ihrem Werte hoch über das gesamte Gefüge der Welt erhoben. Sie wird aus dem Naturzusammenhang herausgelöst und ihm sogar schroff gegenübergestellt. Dass die Seele ihren Sündenweg verlasse, dass sie die Kräfte dazu in sich finde, dass sie der göttlichen Liebe entgegenkomme und schliesslich im Schosse der Gottheit ihr Heil finde, darauf kommt es allein an. Die Welt ist nur

ein Kampfplatz, auf dem die freien Seelen ihre Rückkehr zur Quelle alles Lichts zu erringen suchen. Körper und Dinge sind nur Mittel für diesen Aufstieg; an sich entbehren sie jedes Wertes: den Wert verleihen kann ihnen nur die Seele, indem sie sich ihrer bemächtigt und den eigenen Zielen dienstbar macht.

Diese Einstellung hat zunächst einen bloss sittlich - religiösen Charakter, insofern ihr alles darauf ankommt, wie die Dinge sein s o l l e n, um dem Willen Gottes und seinem Heilsplane zu entsprechen. Jede sittliche und religiöse Welt- und Lebenseinstellung führt aber unvermeidlich zur Frage, w a s die Dinge in ihrem wahren Wesen sind, wenn sie den Aufgaben dieses Heilsplanes dienen sollen, und mit dieser Frage ist schon der Weg zu der neuen Seins- und Geschehenslehre oder zur christlichen Philosophie gegeben.

„Gott und die Seele begehre ich zu erkennen. Nichts weiter? Ganz und gar nichts" — mit diesen Worten bezeichnet Augustinus die bei den Brennpunkte, um welche, wie in einer Ellipse, sich die gesamte christliche Weltanschauung dreht: den ungeschaffenen Gott und die geschaffene Seele. Da die Idee des tätigen Geistes oder der Person sich über den Gegensatz des ungeschaffenen und des geschaffenen Seins erhebt, so subsumiert die metaphysische Spekulation die grundlegenden Begriffe des christlichen Bewusstseins unter e i n e n Begriff: der Mensch ist nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen, und so ist es sowohl der göttlichen als der menschlichen Person eigen, dass sie, mit Eckehart zu reden, „Selbstand" ist, dass sie aus eigenem Vermögen handelt und somit selbst über ihre Taten entscheidet und Selbstverantwortung für dieselben trägt. Auf diese Weise wird die Idee der Person oder des tätigen Ich zum Ausgangs- und Mittelpunkt der gesamten neuen Welt- und Lebensauffassung. Das Christentum führt den unbedingten Wechsel in der spekulativen Blickrichtung des menschlichen Geistes herbei: die bunte Welt der sinnlichen Dinge, bestrahlt vom Glanze der in ihnen sich abspiegelnden Ideen, bildet nicht mehr den Ausgangspunkt der Erkenntnis, sondern die Selbstschau des Ich, sein Selbsterleben, sein Selbstbewusstsein. Die individuelle Seele, die im antiken Idealismus ein zwischen dem Sein und dem Nichts wankendes und schliesslich dem Nichts hoffnungslos verfallendes Mittelding war, ohne eigene

metaphysische Würde und Bedeutung, wird hier zum einzig echten und ursprünglichen, weil alles übrige Sein aus eigenem Schosse erzeugenden Wesen. Sie ist nun nicht wie die Pflanze, die jeden Herbst Samen für neue Pflanzen liefert und so das ewig rollende Rad des Lebens in Bewegung hält, selbst aber früher oder später untergeht — sie bleibt als eine unzerstörbare Einheit im allumspannenden Netz des Daseins, als ein unersetzbares Element im lebendigen Zusammenhang der Dinge, als der einzige Träger des nie rastenden, ewig aufsteigenden Lebens. Die Erkenntnis wird auf diese Weise nicht nur von dem alles beherrschenden Mittelpunkte des inneren Lebens verdrängt, sondern es wird ihr eine unter den übrigen Lebenstätigkeiten der Seele untergeordnete Stellung zugewiesen, insofern das Erfassen der Wahrheit nur denen verheissen wird, die reinen Herzens sind. Das reine Herz bedeutet hier den ganzen inneren Menschen, die ungeteilte und ungeschmälerte Einheit seiner Gesinnung, die sich aus einem unvergänglichen Wesenskern entwickelt und alle seine Kräfte in Bewegung setzt.

Die folgerichtige Auswertung dieser religiösen Grundeinstellung muss unvermeidlich zur spiritualistischen oder personalistischen Weltanschauung und zum Schaffen der ihr angemessenen Denkformen führen. Der christliche Gedanke findet aber zunächst den ganzen Bereich des philosophischen Gedankens von den Erzeugnissen des antiken Genius völlig beherrscht, und es bleibt ihm nichts übrig, als die schwere Kunst des begrifflichen Formens bei den griechischen Meistern zu erlernen. Nun lassen sich die Denkformen von dem geistigen Nährboden, auf dem sie erwachsen sind, nicht trennen. Sie hängen aufs Engste mit der gesamten antiken Weltauffassung zusammen, die den unbedingten Seinsvorrang des Allgemeinen vor allem Individuellen behauptet. Die christliche Gott-Seele-Spekulation kann in ihnen keinen hinlänglichen Ausdruck ihrer neugewonnenen Inhalte finden, und doch bleibt ihr zunächst keine andere Wahl, als entweder auf die begriffliche Gestaltung dieser Inhalte ganz zu verzichten oder sich des hellenischen Rüstzeugs zu bedienen und erst nach seiner vollkommenen Aneignung an das Schaffen eigener Denkformen zu schreiten. Von den ersten Schritten des neuzeitlichen Gedankens an bildet die griechische Lehrzeit für jeden seiner Vertreter eine unumgängliche Voraussetzung. Nur wer sich im antiken Erbe

völlig frei bewegen kann, wer das überlieferte Begriffsnetz bis in seine letzten Fäden beherrscht, kann hoffen, die Schranken zu durchbrechen, die die freie Entfaltung seines spekulativen Denkens verhindern, und gleichzeitig die unvergänglichen Errungenschaften des griechischen Genius, die vor allem auf dem Gebiete des von ihm erschlossenen ideellen Seins liegen, voll erhalten und in den Neubau einordnen zu können. In diesem Sinne bildet der griechische Idealismus, der den neuen Geist in die strenge begriffliche Zucht nimmt und dadurch die erste, vorläufige Gestaltung des neuen Wirklichkeitsbildes ermöglicht, eine der wichtigsten Lebensquellen der neuzeitlichen Weltauffassung.

Und nun die dritte, die so lange in ihrer ungeheuren Bedeutung übersehene d e u t s c h e Grundströmung der neuzeitlichen philosophischen Spekulation. In der Zeit der Kirchenväter und im Mittelalter haben an dem äusserst langsam vor sich gehenden Bau der spiritualistischen Philosophie verschiedene Völker teilgenommen. Seit dem Ausgang des Mittelalters übernimmt der deutsche spekulative Genius die entscheidende Führung. Seine höchste Leistung ist der allmählich vor sich gehende Ausbau der Philosophie des tätigen Geistes, den man als bedeutsames Zeichen der Verschmelzung des germanischen Wesens mit dem christlichen Bewusstsein und seinen Grundwerten betrachten darf. Ohne die Verdienste eines Descartes, Malebranche und Berkeley irgendwie schmälern zu wollen, müssen wir ausdrücklich betonen, dass die Philosophie des tätigen Geistes alle ihre wichtigsten Errungenschaften der langen Reihe der deutschen Geister verdankt. Diese Strömung wird vor allem von den geheimen Quellen gespeist, die den Tiefen des deutschen Volksgeistes und seines mystischen Lebens entsprungen sind. Mit diesem Leben eng verwachsen sind die ersten grossen Bahnbrecher der deutschen spiritualistischen Weltanschauung Meister Eckehart und Nikolaus von Kues, und von diesen Denkern führt ein ununterbrochner Weg zu den letzten Höhen der deutschen Philosophie des tätigen Geistes — zu Leibniz und Fichte, zu Herbart, Lotze und Teichmüller.

Sehen wir nun, wie die drei Grundströmungen des neuzeitlichen Gedankens im Leben und Schaffen des letzten grossen Vertreters der spiritualistischen Philosophie hervortreten, und

zu welcher eigenartigen Synthese sie in seinem Geiste verschmelzen.

T-s Leben lässt sich in vier grosse Abschnitte einteilen: die Lehrjahre, die Wanderjahre, die Meisterjahre und die Jahre der Vollendung. Die ersten drei Abschnitte sind von philosophie geschichtlichen Studien ausgefüllt, der letzte Abschnitt bringt die systematische Vollendung der Philosophie des tätigen Ich.

Teichmüllers L e h r j a h r e umfassen die Zeit bis zu seiner Habilitation in Göttingen i. J. 1860. 1832 in Braunschweig geboren, bezieht Teichmüller als zwanzigjähriger Jüngling die Universität Berlin. Vier Jahre später erlangt er in Halle den Doktorgrad, geht dann als Hauslehrer des preussischen Gesandten von Werther nach Petersburg, bleibt dort drei Jahre und kehrt dann ein Jahr vor seiner Habilitation, mit der seine Lehrjahre ihren Abschluss finden, in die Heimat zurück.

In die christliche Quelle des neuzeitlichen Gedankens versenkt sich T. bereits in seinem Vaterhause. Die eigentliche Führerin des Kindes auf diesem Gebiete ist seine geistig hervorragende Mutter Charlotte, geb. von Girsewaldt. Seinen früh gefassten Entschluss, die allseitige theoretische Begründung und Entwicklung der christlichen Wahrheit zur Lebensaufgabe zu machen, dürfen wir als ein Vermächtnis der Mutter ansehen.

Zu der hellenischen Quelle führt den Knaben das Braunschweiger Gymnasium, das namentlich für die alten Sprachen vorzügliche Lehrer besass. — Den unmittelbaren Zugang aber zu den Höchstleistungen des griechischen Geistes eröffnet ihm die Berliner Hochschule. In Adolf Trendelenburg findet er einen hochbedeutenden und begeisterten Führer durch das Reich des antiken Gedankens. Mit der Bedeutung, die der grosse Aristoteliker für den gesamten geistigen Werdegang Teichmüllers besitzt, kann sich kein anderer Einfluss messen. Unter seiner Leitung dringt Teichmüller schon in seiner Universitätszeit nicht nur in Aristoteles, sondern auch, und zwar mit immer wachsender Liebe, in Platons Schriften ein.

Die christliche Strömung in ihrer eigenartigen deutschen Gestalt macht schon auf den Knaben dank seines hervorragenden Religionslehrers J. W. Hanne, der später Theologieprofessor

in Greifswald wurde, einen tiefen Eindruck. Hanne war ein begeisterter Künder der Grundlehren der deutschen Mystik und der ihr verwandten Schellingschen Philosophie. Dass der Knabe nicht in die Tiefen dieser Ideenwelt eindringen konnte, dürfte wohl selbstverständlich sein. Man sollte aber die Bedeutung der Jugendeindrücke, so verschwommen sie auch sein mochten, nicht unetrschätzen. Während seiner Universitätsjahre schwillt in T-s Geiste der hellenische Ideenstrom im Vergleich zum christlichen und deutschen am mächigsten, doch werden diese Strömungen keineswegs ganz zurückgedrängt. Die christliche wird vom Geiste des Vaterhauses weitergespeist und durch die erste Bekanntschaft mit der Gedankenwelt des hl. Augustinus gestärkt, während die deutsche durch das Eindringen in die Hauptwerke Kants und Herbarts gefördert wird. Die grösste Bedeutung aber gewinnt für ihn die Weltanschauung von Leibniz: 1860 bekennt sich T. in einem Briefe an seine Braut zu Aristoteles und zu Leibniz als zu seinen grössten Meistern.

Den zweiten Abschnitt in Teichmüllers Leben haben wir als s e i n e W a n d e r j a h r e bezeichnet (1860—1871). Ausschlaggebend für diese Bezeichnung sind nicht die zahlreichen und weiten Reisen, die unser Denker in diesem Zeitraum unternimmt, sondern der überaus reiche und weite Beziehungskreis, in dem sich seine sowohl räumlichen als geistigen Wanderungen vollziehen. Kurz nach der Habilitation verheiratet sich Teichmüller mit Anna von Cramer. Im zweiten Jahre der Ehe wird ihm eine Tochter geboren, die noch jetzt in voller geistiger Frische lebt und als bedeutende Komponistin schöpferisch tätig ist. Ich bin nur ganz wenigen Menschen begegnet, die mir so unbedingte Verehrung, ja Ehrfurcht eingeflösst hätten, wie die älteste Tochter unseres Denkers. In der von Liebe, Freundschaft und Schaffensfreude durchwärmten Atmosphäre verfliessen dem glücklichen Ehemann die beiden ersten Jahre in Göttingen. Da stirbt ihm plötzlich zwei Tage nach der Geburt des zweiten Töchterleins, Lina, die Frau am Kindbettfieber (am 2. Oktober 1862). Es war sicherlich der schwerste Schlag, den T. in seinem Leben je erlitten hat. Tief gebeugt setzt er dennoch seine Vorlesungen bis zum Ende des nächsten Semesters fort, studiert bei Henle Anatomie und treibt ernste medizinische Studien, um dem Geheimnis des Todes,

der ihm sein junges Glück zerstört hat, näher zu kommen, kann aber in der gewohnten Umgebung die Ruhe und Heiterkeit des Gemüts nicht wiedergewinnen. Er verlässt Göttingen und begibt sich auf eine lange, fast ein ganzes Jahr dauernde Reise, die ihn nach Frankreich, Spanien, Ägypten, Palästina, Griechenland und Italien führt.

Im Herbst 1864 kehrt er nach Göttingen zurück und wirkt dort als Privatdozent und zuletzt als Extraordinarius bis zum Jahre 1868, in dem er auf Lotzes Empfehlung hin, die von Teichmüllers Jugendfreunde Wilhelm Dilthey unterstützt wurde, an die Universität Basel als Ordinarius berufen wird. 1871 folgt er dem Rufe nach Dorpat, womit seine Wanderjahre ihren Abschluss finden.

Gleich vom Beginn seiner akademischen Tätigkeit an erweist sich T. als ein ausgezeichneter Lehrer, der seine Hörer vornehmlich in das Studium des Stagiriten einzuführen bestrebt ist. Unter seinen Schülern, die ihm auch im späteren Leben dankbare Anhänglichkeit bewahrt haben, sind der grosse Theologe Julius Wellhausen und Rudolf Eucken zu nennen. „So habe ich in Göttingen, schreibt Eucken in seinen ‚Lebenserinnerungen', von keinem mehr empfangen als von ihm".

Der Mittelpunkt seiner ausgedehnten Wanderungen im Reiche des spekulativen Gedankens bleibt noch immer Aristoteles, nur wagt Teichmüller jetzt bei der Erforschung seiner Ideen Wege einzuschlagen, die nicht so ganz wie die Erstlingsschriften von Trendelenburg beeinflusst sind. Natürlich treibt dabei Teichmüller auch seine Studien des geliebten Platon weiter, doch literarisch tragen nur die aristotelischen Forschungen Frucht: 1867 erscheinen „Beiträge zur Erklärung der Poetik des Aristoteles", zwei Jahre später — „Aristoteles Philosophie der Kunst", die ihm den Ruf eines trefflichen Aristotelesexegeten einbringen.

Das christliche Element kommt in T-s Wanderjahren in mannigfacher Weise zum Vorschein. Erstens in seinen Studien. Er hält wiederholt in Göttingen und Basel Vorträge über die griechischen kirchlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte und vertieft sich bei dieser Gelegenheit in das patristische Schrifttum, doch zu einer wirklichen Beherrschung des Stoffes auf diesem Gebiete sollte T. nie gelangen: er wird immer mit überlegener Sachkenntnis das platonisch-aristotelische Erbe

in den Ideen der grossen Kirchenväter nachweisen, ohne ebensoviel Verständnis für das ihnen allein Eigentümliche zu zeigen. Dass er aber dem Vermächtnis der Mutter treu geblieben ist, davon zeugen deutlich die handschriftlich erhaltenen Entwürfe zu seinen Vorlesungen, die er in Göttingen und Basel des Öfteren hielt. Schon der Titel dieser Vorlesungen „Die Metaphysik und philosophische Theologie" beweist, dass T. vom Anfang seiner Lehrtätigkeit an unentwegt die Grundlegung einer christlichen Weltanschauung als sein vornehmstes Ziel betrachtete.

Mit der deutschen Richtung kam T. in nähere Berührung durch die Personen seiner älteren Kollegen an der Göttinger Universität, Heinrich Ritter und besonders Hermann Lotze. Der siebenjährige freundschaftliche Verkehr T-s mit dem Verfasser des „Mikrokosmos" wird wohl das bedeutsamste Erlebnis seiner Wanderjahre gewesen sein. Der Briefwechsel der Denker, den ich noch in diesem Jahre im ersten Bande des „Archivs für spiritualistische Philosophie" bestimmt herauszugeben hoffe, wird manchen Beweis für diese Behauptung liefern. Ich muss aber hier gleich gegen die weit verbreitete Meinung, Teichmüller sei ein Schüler und Anhänger Lotzes gewesen, Einspruch erheben. Gewiss stellt Lotzes System die nach Leibniz und vor Teichmüller bedeutendste und künstlerisch vollendetste Gestaltung der deutschen Philosophie des tätigen Geistes dar. Dass der jüngere Denker dem Ideenbau des älteren manchen Stein entnommen hat, ist mehr denn wahrscheinlich. Die G r u n d l a g e n dieses Baues konnte aber Teichmüller von Lotze schon deshalb nicht übernehmen, weil zur Zeit ihres ersten Zusammentreffens (1860) diese Grundlagen in seinem Geiste bereits ausgebildet waren. Ich habe sorgfältig den gesamten nach mehreren Tausenden zählenden Briefwechsel Teichmüllers durchforscht, und dabei vor seiner Niederlassung in Göttingen auch nicht einmal Lotzes Namen angetroffen. Sonst sind wir dank dem überaus reichhaltigen Nachlass über die Reifung der Teichmüller eigentümlichen Weltanschauung sehr gut unterrichtet und können mit aller Bestimmtheit behaupten, dass Teichmüllers Weg zu Leibniz nicht durch Lotzes Gedankenreich ging.

Noch einen deutschen Denker, der vor allem als hervorragender Dichter und Sprachkünstler ohne gleichen zu feiern ist.

möchte ich hier kurz erwähnen. In Basel kam Teichmüller in persönliche Berührung mit dem erst vierundzwanzig Jahre alten Professor der klassischen Philologie Friedrich Nietzsche. Diese Begegnung ist von grosser Bedeutung für den Zarathustradichter gewesen. Wie der Göttinger Professor Hermann Nohl[1]) in einer geistreichen Notiz nachgewiesen hat, hat Nietzsche seinen neuen Pragmatismus und Perspektivismus, oder die Lehre von der scheinbaren Welt, hinter der keine wirkliche steht, so wie sie in „Jenseits von Gut und Böse" und im „Willen zur Macht" entwickelt wird, „einzig und allein in der Auseinandersetzung" mit Teichmüllers metaphysischem Hauptwerke entfaltet.

1871 folgt Teichmüller einem Ruf an die Universität Dorpat und bleibt hier bis zu seinem frühzeitigen 1888 erfolgten Tode. Glück und Freude hat er hier in dreifacher Hinsicht gefunden. Erstens als Familienvater. Seit 1866 war er äusserst glücklich zum zweiten Mal verheiratet mit Lina von Cramer, der Schwester seiner verstorbenen Frau. Die zweite Frau schenkte ihm drei Söhne und vier Töchter. Der Vater hing an seinen Kindern mit zärtlichster Liebe: in seinen Briefen wiederholt er immer wieder, dass er seine Familie als die schönste Gabe Gottes betrachte und in ihrem Kreise das reinste Glück geniesse.

Tiefe Genugtuung bereitete Teichmüller weiter seine in ununterbrochenem glänzendem Aufstieg begriffene wissenschaftliche Tätigkeit. Im Gegensatz zu den Wanderjahren zeichnen sich seine Meister- und Vollendungsjahre durch eine geradezu erstaunliche literarische Produktivität aus. Alle zwei-drei Jahre wird von Teichmüller ein neues bedeutendes Werk veröffentlicht, und die Schaffensfreude ist in ständigem Wachsen begriffen.

Jeder originale Denker sehnt sich nach begabten Schülern, die sein Erbe übernehmen und seinen Ruhm verbreiten können. Teichmüller war ein ausgezeichneter Lehrer[2]) und hatte bei seinen Hörern viel Erfolg. Schule zu bilden ist ihm aber in Dorpat nicht vergönnt gewesen. Er klagt in seinen Briefen, dass seine Schüler in praktischer Tätigkeit aufgehen und keiner von

---

[1]) Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik Bd 149 (1912) S. 106—115.

[2]) Vgl. den Exkurs am Ende dieses Vortrags.

ihnen die akademische Laufbahn ergreife. Erst gegen das Ende seines Lebens hat er die Freude gehabt, an einem begabten lettischen Studenten Jakob Osis-Ohse einen begeisterten Anhänger zu finden, von dem er hoffen konnte, dass er als akademischer Lehrer seine Ideen verbreiten werde.

In Berlin und Petersburg, in Göttingen und in Basel hatte T., der eine sehr gesellige Natur war, zahlreiche Freunde zurückgelassen. Er hoffte auch in Dorpat einen Freundeskreis bilden zu können. Diese Hoffnung ging nicht in Erfüllung. Abgesehen von einigen Kollegen, wie der Sprachforscher Leo Meyer, der sein Braunschweiger Landsmann und Schulfreund gewesen, oder wie der Theologe Moritz von Engelhardt, den T. besonders warm verehrte, stand er in der Dorpater Gelehrtenwelt ziemlich vereinsamt da. Die Ursachen dieser Vereinsamung waren verschiedener Art. Die erste war die, dass T. auf seine hohen Geistesgaben und Leistungen äusserst stolz war und sich auf die Kunst, seine Überlegenheit zu verbergen, nicht verstand. So verträglich er auch in seinen persönlichen Beziehungen war, so unbeugsam war er in der Verteidigung seiner wissenschaftlichen und philosophischen Anschauungen. Und die Hauptsache war, dass T. dem mächtigen Geist der Zeit offen den Krieg erklärte. Dieser Krieg galt vor allem den materialistischen und positivistischen Strömungen, die nach dem Zusammenbruch der grossen Systeme der deutschen idealistischen Spekulation alle Niederungen des deutschen Geistes überschwemmt hatten. Es war die Zeit, in der Büchner Kraft und Stoff als der Weisheit letzten Schluss predigen konnte, die Zeit, da jeder Spiessbürger sich für einige Mark Häckels „Welträtsel" anschaffen konnte und so alle Geheimnisse der Welt gelöst in seiner Rocktasche zu tragen wähnte, die Zeit, die in dem grossen Kant nur den deutschen Hume sah, also einen reinen Sensualisten und Empiriker, die Zeit, die von dem fadenscheinigen „geometrischen" Gewande, in das Spinoza das von allen Seiten zusammengetragene Gedankengut gekleidet hatte, sich so blenden liess, dass sie diesen typischen Eklektiker in eine Reihe mit Platon und Leibniz stellte; es war die Zeit, in der die fruges consumere nati sich über alle Fragen des Daseins zu entscheiden berechtigt fühlten, mit einem Worte die Zeit des flachen, selbstzufriedenen Philistertums, das Nietzsche in der Person

seines typischsten Vertreters David Strauss so scharf und eindrucksvoll gegeisselt hat.

Dass T. alle diese Richtungen mit tiefster Verachtung behandelte, war selbstverständlich, ebenso selbstverständlich, dass ihre Vertreter ihm mit Hass antworteten. Sie haben gegen ihn die Waffe des Ignorierens und Verschweigens angewandt — und diese Waffe erwies sich als so wirksam, dass auch jetzt noch der Name des genialen Denkers den meisten seiner Volksgenossen so wenig sagt.

Aber nicht nur auf dem linken Flügel wurde der Metaphysiker des Christentums scharf abgelehnt. Verständnis und Anerkennung für seine einzigartigen Leistungen konnte er auch auf dem rechten Flügel — bei den Vertretern der kirchlichen Orthodoxie — nicht finden. Dem historischen Christentum, sowohl dem katholischen als dem protestantischen, stand er seit seiner Jungendzeit, trotz aller Hochachtung für seine kulturellen Leistungen ziemlich fremd gegenüber. Den grossen Vertretern der christlichen Weltanschauung in ihrer spezifisch deutschen Ausprägung ist diese zwar nicht antikirchliche wohl aber überkirchliche Einstellung im allgemeinen eigentümlich. Bereits ihre ersten Bahnbrecher Meister Eckehart und Nikolaus von Kues gerieten mit ihrer panentheistischen Allbejahung in Widerspruch zum kirchlichen Dogma; dasselbe war der Fall mit dem genialen deutschen Mystiker Jakob Boehme; auch T-s grösste Vorgänger Leibniz und Lotze haben sich über den Gegensatz der Konfessionen erhoben, um völlig frei von dogmatischen Voraussetzungen ihre Lehrsysteme zu entwickeln. In derselben Richtung bewegt sich auch T. ir seiner neuen Grundlegung der christlichen Philosophie, und er geht auf diesem Wege beträchtlich weiter als seine Vorgänger. Um nur einen Punkt hervorzuheben, der für sich allein schon genügte, um jede Verständigung mit der kirchlichen Orthodoxie auszuschliessen — T. bricht radikal mit der Lehre, dass in der Heiligen Schrift die durch nichts getrübte Quelle der göttlichen Offenbarung sprudelt: erstens trent er, der neue Markionite, aufs schärfste das Neue Testament von dem Alten in einer Weise, die an H. S. Chamberlain erinnert, und behauptet, dass die Lehre Christi in ihrer Einzigkeit und Göttlichkeit mit dem Judentum und seinen heiligen Büchern nichts zu tun habe, dass die in alttestamentlichen Vorstellungen

lebenden Jünger Jesu Ihn sehr oft missverstanden haben und Ihm Sachen angedichtet haben, über die Er völlig hinaus war, z. B. den Traum über die Weltherrschaft Israels oder die Ansicht, das Neue Testament stelle nur die Erfüllung der Lehren des Alten dar. Die christliche Weltanschauung, um in ihrer ganzen Reinheit dargestellt zu werden, müsse nicht nur von den hellenischen Denkformen, sondern auch von den alttestamentlichen Windeln, in die seine ersten Bekenner sie gewickelt haben, befreit werden. Ob T. diese überaus schwierige Scheidung des authentischen christlichen Gedankengutes von den alttestamentlichen Überbleibseln auch dann hätte gelingen können, wenn er noch einige Jahrzehnte gelebt und sich das ganze Gebiet der neutestamentlichen Exegese angeeignet hätte — auf diese Frage können wir hier nicht eingehen. Wir können uns aber leicht vorstellen, welchen Eindruck solche Ansichten auf die Dorpater orthodoxe Professur machten, und so standen T-s theologische Kollegen ihm ebenso fremd gegenüber wie die Anhänger von Strauss und Häckel.

Noch einen Umstand der Entfremdung möchte ich hier kurz berühren. T. war ein glühender deutscher Patriot im besten Sinne des Wortes. Er war mit Recht auf die unvergleichlichen Leistungen des deutschen Genius stolz und betrachtete es als seine vornehmste Aufgabe, für die Errungenschaften des deutschen Geistes auch im baltischen Lande, in dem er wirkte, Verständnis und Teilnahme zu wecken. Die spezifisch baltischen Interessen, oder genauer gesagt, die Interessen des baltischen Adels, der auch auf das Dorpater Universitätsleben einen sehr starken Einfluss ausübte, liessen ihn kalt, ja noch mehr, er geriet in einen unverhohlenen Gegensatz zu dieser Richtung. So äussert er in einem Briefe seine Empörung darüber, dass die im Universitätsconseil herrschende Partei die Esten und die Letten zu den akademischen Ämtern nicht zulassen wolle und sie dadurch den ideellen Gütern der deutschen Kultur entfremde; in einem anderen Briefe spricht er mit Entrüstung von einem baltischen Baron, der gegen die Einführung des allgemeinen Schulunterrichts im Baltikum kämpfte, weil seiner Überzeugung nach ein geschulter Bauer grösseren Lohn verlangen werde. Ob eine solche engherzige Stimmung unter den Dorpater deutschen Professoren tatsächlich die herrschende war, ver-

mag ich nicht zu entscheiden — die Stellen aus T-s Briefen führe ich nur als Zeichen seiner edlen humanen Gesinnung an, nicht als eine Anklage gegen den deutschen Lehrkörper der Dorpater Universität. Ich hatte noch das Glück einige Vertreter der alten deutschen Professur in Dorpat während meiner Lehrtätigkeit dort persönlich kennen zu lernen und kann nur mit tiefster Verehrung an solche edle Menschen wie Leonard Masing, Karl Girgensohn und Traugott Haht denken — diesen und, ich glaube, vielen anderen Vertretern der alten deutschen Universität Dorpat war die Engherzigkeit, die Teichmüller tadelt, völlig fremd.

An äusseren Ereignissen ist Teichmüllers Dorpater Leben sehr arm. Abwechslung bringen die Sommerreisen, die ihn meistens nach Deutschland führen, sonst aber ist sein Leben zwischen dem Studierzimmer, dem Hörsaal und dem Familienkreise geteilt.

Was Teichmüllers wissenschaftliches und philosophisches Schaffen betrifft, so fallen, wie gesagt, in die Dorpater Zeit die beiden letzten und bedeutsamsten Abschnitte seines Lebens — seine Meister- und seine Vollendungsjahre.

Von einigen populären Schriften abgesehen (Die Unsterblichkeit der Seele. 1872. Das Wesen der Liebe. 1879) bewegt sich der erste Abschnitt noch immer fast ganz auf dem philosophiegeschichtlichen Gebiete. Langsam durch die Lehr- und Wanderjahre vorbereitet kommt jetzt die Zeit der begriffsgeschichtlichen Hochblüte. Die „Wanderungen" sind abgeschlossen. Aus dem Wanderburschen ist ein Meister geworden. T. wird zwar noch manche fremden Gedankenreiche durchmessen — wir sehen aber jetzt vor uns nicht den lernbegierigen Wanderer, der die Eindrücke, die ihm fremde Länder bieten, fleissig sammelt, sondern einen selbständigen, zielbewussten Forscher, der die fremden Gebiete seinem Denken völlig unterwvorfen hat und sie nun nach eigener Einsicht ordnet und verwaltet. Das ganze Weltreich des spekulativen Gedankens liegt klar und abgeschlossen vor seinem geistigen Auge, und wenn er seine Aufmerksamkeit bald diesem, bald jenem Teile schenkt, so verliert er nie das Ganze aus den Augen, sondern weist mit souveräner Meisterschaft und Beherrschung des Stoffes jeder Idee ihren Wirkungsbereich und ihre Bedeutung in dem grossen Zusammenhange zu. Mit be-

sonderer Vorliebe bearbeitet T. das heilige Land des griechischen Gedankens, wie es sich zwischen Anaximandros und Aristoteles ausbreitet. Als das höchste Erzeugnis dieses Landes feiert er Platon: seinem grössten Schüler erkennt er nur das Verdienst zu, das Platonische Erbe im Rahmen eines schulmässigen Systems geordnet zu haben. Wie der Mond neben der Sonne erscheint ihm Aristoteles neben Platon.

Die wichtigsten Werke der Meisterjahre, die das erste Dorpater Dezennium umfassen, sich also bis in den Anfang der achtziger Jahre hinziehen, sind die „Studien zur Geschichte der Begriffe", die aus derZahl der vorplatonischen Denker Anaximandros, Anaximenes und Xenophanes behandeln, vor allem aber durch eindringliche Untersuchungen des Verhältnisses zwischen Platon und Aristoteles wichtig sind. Den „Studien" schliessen sich die „Neuen Studien" an, deren zwei erste Bände zum grössten Teil Herakleitos, der dritte Band der praktischen Vernunft bei Aristoteles gewidmet sind. Den Abschluss der begriffsgeschichtlichen Studien bilden die zwei Bände der „Literarischen Fehden im vierten Jahrhundert vor Christus", die in Platons Schriften überall die Spuren des Kampfes gegen seine Zeitgenossen nachzuweisen suchen und auf diese Weise die schwierige Frage nach der Reihenfolge der Platonischen Dialoge zu lösen hoffen.

Das Arbeitsgebiet der Meisterjahre scheint also immer noch auf die antike Philosophie beschränkt zu sein. Dem aufmerksamen Leser von T-s begriffsgeschichtlichen Untersuchungen wird aber nicht entgehen, wie eifrig Teichmüller bestrebt war, überall die Fäden zu ziehen, die die antike Spekulation mit dem modernen Denken verbinden. Das christliche Denken von allen Schlacken rein zu machen, es von den hellenischen Fesseln zu befreien — dies war der Leitstern, den ihm bereits im Knabenalter seine Mutter gezeigt hat und dem er dann seine Jugend und sein reifes Mannesalter hindurch mit Begeisterung und eisernem Fleiss nachgegangen ist. Insofern fällt der positive Gewinn der Meisterjahre der christlichen Strömung zu — sie soll alles ausscheiden, was im Laufe der Zeiten von der griechischen Strömung in sie eingeflossen ist und sich mit ihr so vermischt hat, dass nur der die fremden Bestandteile klar und deutlich aufzuzeigen vermag, der, wie

T., jahrzehntelang die antike Strömung in allen ihren Biegungen und Verschlingungen verfolgt hat.

Diese Trennung und Gegenüberstellung der christlichen und der antiken Quelle des neuzeitlichen Gedankens wäre natürlich unmöglich, wenn nicht die grossen deutschen Denker, allen voran der grösste Zusammenfasser sämtlicher Schätze der deutschen religionsphilosophischen Spekulation, Leibniz, die Grundzüge der neuen Wirklichkeitserfassung ausgebildet hätten. So wirken auch in T-s Meisterjahren alle die geistigen Elemente — das christliche, das griechische und das deutsche — zusammen, die den ruhmreichen Aufstieg der gesamten neuzeitlichen Weltphilosophie bestimmt haben.

Sie wirken harmonisch zusammen auch im abschliessenden Abschnitt von T-s Schaffen, der etwa die letzten acht Jahre seines Lebens umfasst und die Vollendung des Baues, dessen stolze Umrisse ihm bereits in seiner Jugend vorgeschwebt hatten, bringt. Die begriffsgeschichtliche Hochblüte der Meisterjahre geht in die systematische Reife der Vollendungsjahre über. Das erste Erzeugnis der Vollendungsjahre ist das Grundwerk der personalistischen Metaphysik „Die wirkliche und die scheinbare Welt", das im Jahre 1882 erschien. T. beabsichtigte diesem Werke bald als seinen zweiten Teil die „Logik und Kategorienlehre" folgen zu lassen. Er war aber mit dem ersten Entwurf nicht ganz zufrieden und legte ihn zunächst bei Seite. Die Schrift wird in dem von mir herausgegebenen „Archiv für spiritualistische Philosophie" im Herbst d. l. J. aus dem Nachlass zum Abdruck gelangen. Die Ideen des Werkes sind völlig reif und mit unvergleichlicher dialektischer Kraft entwickelt, nur die literarische Ausführung ist nicht ganz ausgeglichen, und bloss dieser Umstand hat T. seiner Zeit von der Veröffentlichung zurückgehalten.

Vier Jahre später hat T. seine „Religionsphilosophie" der Öffentlichkeit übergeben. T. betrachtete dies Werk als eine Vorhalle zu seiner Philosophie des Christentums. Aus den Vorarbeiten zu dieser Schrift erwuchs das Buch „Die neue Grundlegung der Psychologie und Logik", das erst ein Jahr nach dem Tode des Denkers sein Nachfolger auf dem Dorpater Lehrstuhl Jakob Ohse herausgegeben hat. In T-s Papieren fanden sich ausserdem die ganz unbeholfenen von einem

Hörer aufgezeichneten Nachschriften seiner Vorlesungen über die Philosophie des Christentums. Ein estnischer Theologe Eduard Tennmann hat diese klägliche Niederschrift unter dem Titel „G. Teichmüllers Philosophie des Christentums" veröffentlicht, ohne dabei den Leser darauf hinzuweisen, dass er keinen Originaltext vor sich habe. Es wäre pietätvoller gewesen, diese Schrift, aus der niemand den geisterfüllten Klang der T-schen Rede heraushören kann, in seinem Archiv begraben liegen zu lassen.

Der reichhaltige handschriftliche Nachlass und der in seltener Vollständigkeit erhaltene Briefwechsel des Denkers wird von Teichmüllers Tochter Anna in Mittel-Schreiberhau Rsgeb. liebevoll verwaltet; in Zukunft sollen die Nachlass-Schätze der Wolfenbütteler Bibliothek übergeben werden, die in nächster Nähe von T-s Geburtsstadt Braunschweig liegt und dem Namen Lessings ihren Ruhm verdankt. Dass Teichmüllers Meisterwerke bei seinen Lebzeiten unbeachtet blieben, ist leicht zu erklären, war doch damals der philosophische Schauplatz vom Positivismus und zwar hauptsächlich in seiner neukantischen Prägung völlig beherrscht. Dass aber der vom genialen Denker erschlossene Begriffsschatz auch in unserer Zeit, die doch eine Auferstehung des spekulativen Denkens feiert, verkannt wird, ist eines der traurigsten und unbegreiflichsten Missverständnisse der gesamten Geschichte der Philosophie.

In den Meisterwerken der Vollendungsjahre finden die erkenntnistheoretischen und metaphysischen Grundlagen der spiritualistischen Weltanschauung ihre vollkommenste Ausgestaltung. Der vom christlichen Bewusstsein befruchtete deutsche spekulative Genius feiert hier einen seiner höchsten Triumphe. Leider verliert unser Denker gerade auf der Höhe seines Schaffens das Gefühl des tiefen inneren Zusammenhanges, der ihn mit den Höhen der christlichen und der aus ihr entsprungenen deutschen Spekulation verbindet. Je tiefer er in die Probleme und Begriffe der antiken Philosophie eindringt, je überzeugender er die Abhängigkeit der neuzeitlichen spekulativen Versuche von den hellenischen Denkformen und die Unvereinbarkeit dieser Formen mit der christlichen Wirklichkeitsauffassung nachweist, je kräftiger und sicherer er die Grundwahrheiten des Christentums begrifflich herausmeisselt,

desto gründlicher vergisst er, wie mächtig ihm seine grossen Vorgänger vorgearbeitet haben.

Sämtliche Werke der Vollendungsjahre erheben den stolzen Anspruch, die Fundamente der Philosophie des tätigen Ich auf noch völlig unvorbereiteten Boden gelegt zu haben. T. ist überzeugt, dass niemand vor ihm die alte granitene Strasse verlassen habe, die die griechischen Meister erbaut hatten. Allen Ernstes hält er sich für den ersten Befreier des christlichen Bewusstseins aus den hellenischen Fesseln: ihm und nur ihm verdanke dieses Bewusstsein seine erste begriffliche Ausprägung. In den Schriften der Wander- und der Meisterjahre hatte T. wenigstens Leibniz als seinen einzigen grossen Vorgänger anerkannt; die Vollendungsjahre wollen auch dies nicht mehr gelten lassen: das Verdienst, der Philosophie des tätigen Ich feste Grundlagen gelegt zu haben, schreibt T. jetzt sich allein zu. So hoch wir auch das Genie Teichmüllers bewerten, einen solchen Anspruch müssen wir mit aller Entschiedenheit ablehnen. Für jeden, der in der Geschichte der neuzeitlichen Philosophie einigermassen bewandert ist, kann es keinem Zweifel unterliegen dass T-s Philosophie nur die letzte Stufe auf der stolzen Leiter darstelle, deren erste Stufen bereits die Kirchenväter, allen voran der hl. Augustinus, erstiegen haben, auf der dann Denker des ausgehenden Mittelalters einige Schritte vorwärts getan haben, später Meister Eckehart und Nicolaus Cusanus eine recht grosse Strecke weiter gekommen sind und schliesslich Leibniz die höchste vor T. erreichte Stufe erklommen hat. „Es ist, sagt Pierre Bayle in seinem Leukippos gewidmeten Artikel, die Krankheit der grossen Geister (la maladie des grands ésprits), dass sie nicht gerne gestehen, was sie ihren Vorgängern verdanken, als ihren einzigen Meister möchten sie lediglich ihr eigenes Genie anerkennen". Dieser „Krankheit" ist leider auch unser Denker unterlegen. Der sachliche Wert seiner begrifflichen Verdienste wird durch diese menschliche Schwäche nicht gemindert, und so können wir unbekümmert um die bei den grossen Geistern so oft auftretende Krankheit — im Vergleich mit Schelling, Herbart und besonders Schopenhauer ist T. noch recht bescheiden zu nennen — können wir T. als den letzten grossen Vertreter der deutschen Philosophie des tätigen Geistes feiern, als den letzten mächtigen Herrscher im

Ideenreiche, das, von Meister Eckehart und Nikolaus von Kues gegründet, durch Leibniz zu unerhörter Machtentfaltung gelangt war und in den von diesem grössten aller Eroberer gezogenen Grenzen auf allseitige Entwicklung seiner Kräfte wartete. Die Errungenschaften, die wir T. verdanken, sind darum so unendlich wichtig, weil sie sich sämtlich — um dies noch einmal nachdrücklich zu betonen — auf die grundlegenden Teile des philosophischen Weltbildes beziehen. Was wir an seinem Lebenswerke bewundern und worin er sich den grössten Denkern aller Zeiten würdig anschliesst — ist nicht das Errichten der hohen und mächtigen Ideengebäude, die alle Schöpfungen des menschlichen Geistes in schöner und übersichtlicher Ordnung in ihren Räumen unterzubringen versuchen und die wirklich Erstaunliches leisten bis zu dem Momente, wo es sich herausstellt, dass die Fundamente, auf denen der ungeheure Bau ruht, viel zu schwach sind, um eine solche Last tragen zu können. Im Gegensatz zu dieser fundamentschwachen Bauweise geht Teichmüllers Bestreben vor allem dahin, die Fundamente möglichst sicher anzulegen: er gräbt das ganze Land, auf dem sich die stolzen Gedankengebäude der Vergangenheit erheben, um, prüft den ganzen Boden durch, geht sämtlichen unterirdischen Quellen, die so oft die Arbeit des Baumeisters unsicher machen, nach, sprengt die alten Felsmassen im Reiche des Gedankens auf, die sich im Laufe von Jahrtausenden gebildet haben und nun den neuen Bauversuchen hinderlich im Wege stehen, und, wenn er schliesslich die neuen Fundamente legt, so zeichnen sie sich durch eine erstaunliche, noch nie dagewesene Sicherheit und Festigkeit aus. Man wird auf ihnen mannigfache Gebäude aufführen können — die Fundamente selbst sind aber unzerstörbar.

Auf den grossen Neubegründer der deutschen Philosophie des tätigen Geistes Ihre Aufmerksamkeit zu lenken, war das Ziel meines Vortrags. Es wäre mir eine grosse Genugtuung, wenn es mir durch meine Ausführungen gelingen sollte, Ihnen die Frage dringend zu machen, ob nicht an dem schon so überaus reichen deutschen philosophischen Himmel noch ein so lange von den materialistischen und positivistischen Wolken verdunkelter Stern ersten Ranges zu entdecken ist?

EXKURS. Teichmüller als akademischer Lehrer. Der undankbare Schüler Lutosławski. Teichmüllers Wirkung in Italien und Frankreich.

Teichmüllers unmittelbare Wirkung auf die Dorpater Hörerschaft und seine Verdienste um die Verbreitung der philosophischen Bildung im russischen Reiche waren sehr bedeutend. In den siebziger und achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts war die Dorpater Hochschule entschieden die beste Universität Russlands. Aus entlegensten Winkeln des Reiches kamen nach dem „estnischen Athen" zahlreiche junge Leute. Besonders stark war der Zufluss aus Estland, Lettland, Polen und Litauen. Zum ersten Mal — es sind dreissig Jahre her — habe ich den Namen T-s aus dem Munde eines reformierten Pastors in einem kleinen litauischen Flecken (Biržai) gehört, ohne zu ahnen, welche Bedeutung der Träger dieses Namens für mich gewinnen werde. Unter seinen estnischen Schülern schätzte T. besonders hoch den Theologen Kallas, der später eine hervorragende Rolle im kirchlichen Leben seines Landes spielte. In Lettland wirken noch jetzt als Professoren an der Rigaer Hochschule zwei persönliche Schüler und begeisterte Anhänger T-s, die Herren Kaulinš und Sanders. T-s Jünger ist auch einer der ersten Bahnbrecher der lettischen völkischen Bewegung Dr. Zalits. Von den zahlreichen polnischen Schülern T-s will ich hier nur zwei nennen. Der erste ist einer der edelsten religionsphilosophischen Schriftsteller Polens, der vor einigen Monaten verstorbene Professor an den Universitäten Krakau und Wilno Marjan Zdziechowski, der zweite — der allerdings undankbare Schüler, der Platonforscher Wincenty Lutosławski. In seiner Autobiographie „Jeden łatwy żywot" (Ein leichtes Leben) Warschau 1933, erzählt Lutosławski, T. habe ihm erklärt, er hätte während seiner ganzen Lehrtätigkeit an der Dorpater Universität in Lutosławski das entdeckt, was er sonst noch bei keinem seiner Hörer bemerkt hätte, „nämlich die goldene Natur, die beste d. h. philosophische Geistesart" (złotą naturę, najlepszy czyli filozoficzny gatunek umysłu. S. 95). Trotz dieser Entdeckung habe T. Lutosławski bei seinen Bemühungen um die venia legendi an der Dorpater Universität nicht unterstützt, da er den Kampf gegen die Fakultät, die einen Polen als Dozenten in ihrer Mitte nicht haben wollte, aufzunehmen nicht geneigt gewesen wäre. „Die rassische Solidarität — sagt Lutosławski (Op. cit. S. 158) — hat in diesem Fall über die Solidarität der goldenen Naturen gesiegt" (Solidarność rasowa w tym wypadku pokonała solidarność złotych natur). Ich behalte mir vor, im nächsten Bande des „Archivs" in der Fortsetzung des Abschnitts „T. im Verkehr mit seinen Zeitgenossen" auf die Beziehungen T-s zu seinem polnischen Schüler zurückzukommen. Das reichhaltige Material zu diesem Thema wird mir die Gelegenheit geben, die Behauptung Lutosławskis, T. hätte aus „rassischer Solidarität" gegen ihn gestimmt, allseitig zu widerlegen und zugleich zu zeigen, wie hilfsbereit und nachsichtig T. seinen Schülern unter ihnen auch Lutosławski gegenüber war; hier will ich mich auf die Mitteilung zweier Stellen aus T-s Briefen beschränken, die auf die Zuverlässigkeit der Berichte Lutosławskis ein helles Licht werfen.

Hat T. wirklich Lutosławski für eine „goldene Natur" gehalten? Am 26. März 1888 schreibt T. an Ohse: „Mit Lutosławski bin ich gar nicht zufrieden und sehe ihn kaum. Er ist leider Tombak und nicht Gold" (gesperrt von mir).

Warum war T. gegen die Zulassung Lutosławskis zum akademischen Lehramte? Die Antwort erteilt der Brief T-s an Ohse, der gleich nach Lutosławskis Disputation (November 1887) geschrieben worden ist. „— — Lutosławski ist heute vom Conseil als Magister bestätigt... Ich selbst war — — mit der Disputation nicht zufrieden, weil er nicht genü-

gend massive Kenntnisse zeigte. — — Ich bin deshalb gegen venia legendi... Ich meine — — er könnte zwar leicht eine Vorlesung halten, würde sich aber immer leichtfertig vorbereiten und darum nicht für sich lernen. Leider hat er dies bis jetzt überhaupt noch nicht getan, sondern immer nur für bestimmte Erfolge".

Von den russischen Schülern T-s hat meines Wissens nur Eugenius Bobrow die akademische Laufbahn ergriffen (Professor in Kasan und in Warschau). Alexej Kosłow, der erst nach T-s Tode sich mit seinen Werken vertraut gemacht hat, dann allerdings zu seinem glühenden Verehrer wurde, verdanken wir eine glänzende Darstellung der Metaphysik T-s. Obwohl diese Darstellung „Das eigene Wort" (Swoje słowo) betitelt ist, führt sie keinen Schritt über T. hinaus. Durch Kosłow hat T. auf Lossky und Alexejew Einfluss ausgeübt. Die grössten russischen Denker, Solowjew und Łopatin, sind, obwohl dies gelegentlich behauptet wurde (Schabad, Grützner), mit der T-schen Gedankenwelt leider nicht in Berührung gekommen.

Viel mehr Verständnis und Anerkennung hat T. in Italien und Frankreich geerntet. Ich will hier nur die vier bedeutenden Professoren der Universität Neapel nennen, die für die Verbreitung, der Ideen T-s in Italien das Meiste getan haben. Chiapelli hat sich in seiner von der florentinischen Akademie preisgekrönten Schrift „Dell' interpretazione panteistica di Platone" 1881 ausführlich und mit grösster Hochachtung mit T. auseinandergesetzt; Vera (Platone et l'immortalita dell'anima, 1881) der T-schen Auffassung der platonischen Unsterblichkeitslehre eine ganze Abhandlung gewidmet, auch Spaventa hat sich in den Verhandlungen der Akademie von Neapel dieser Auffassung angeschlossen. Schliesslich hat Filippo Masci die erste systematische Darstellung der T-schen Metaphysik geliefert: „Un metafisico antievoluzionista Gustavo Teichmüller" Neapel 1887. Noch bedeutendere Verehrer hat T. in Frankreich gefunden. Der grosse Forscher Paul Tannery (Wilamowitz nennt ihn einen „genialen Autodidakten"), dem die Geschichte der antiken Mathematik, Astronomie und Philosophie epochemachende Entdeckungen verdankt (Vg. das vortreffliche Buch von Erich Frank „Plato und die sogenannten Pythagoreer" S. 336) hat ganze Kapitel seines Meisterwerkes „Pour l'histoire de la science hellène" unter dem Einfluss von T-s Studien zur Frühgeschichte des antiken Denkens umgearbeitet. In seinen Briefen an T., die von seiner Frau noch in diesem Jahre veröffentlicht werden sollen, redet Tannery T. gewöhnlich mit den Worten „Mon illustre maître" an und in seinen Schriften nennt er ihn „l'illustre professeur" und „l'illustre penseur de Dorpat". Von anderen Äusserungen bedeutender französischer Gelehrten will ich hier zunächot die Stelle aus einem Briefe von Emil Boutroux an T. vom 6. März 1887 anführen: — — J'admire comme toujours l'étendue et la profondeur de votre érudition toujours puisée aux sources et éclairée par une critique sagace, j'admire aussi l'originalité de vos vues, la manière donc vous renouvelez toutes les questions que vous touchez, la rigueur de votre dialectique, la franchise de vos jugements, l'élévation de votre point de vue, votre noble et savante élucidation des droits de l'esprit et de la culture supérieure, et la forme claire, précise et belle donc tant de grandes idées sont revêtues. Je profite beaucoup à vous lire et je m'empresserai de le reconnaître quand l'occasion s'en présentera.

Ähnliches Urteil finden wir auch im Nachruf auf T., den Lucien Herr in der „Revue philosophique" [XIII Année (1888) Vol. II p. 103] veröffentlicht hat: „On connaît en France ses études de philosophie grecque , qui ont sur plus d'un point heurté et renouvelé la tradition et provoqué tant de nouvelles recherches. On a su apprécier ici même, mieux qu'on ne l'a fait en Allemagne, l'ingénieuse originalité de ses travaux et la variété charmante et très brillante de cet esprit éminnement perspicace et trouveur."

Teichmüllers Religionsphilosophie und ihre Bedeutung für die Gegenwart

Von Prof. Emil Pfennigsdorf), Bonn*

Es ist Teichmüller nicht vergönnt gewesen, sein religionsphilosophisches Werk zu vollenden. Im Jahre 1886, also zwei Jahre vor seinem Tode, erschien seine Religionsphilosophie. Aber die Philosophie des Christentums konnte nur in Bruchstücken, aufgrund von Bemerkungen zu einer Vorlesung von einem Anhänger, E Tennmann, heraugegeben werden (1931). Immerhin stellt das vorliegende Schrifttum eine so originelle und hervorragende Leistung dar, dass man sich wundern muss, warum sie nicht einen viel tieferen Einfluss auf die religionswissenschaftliche Arbeit ausgeübt hat. Indem ich die Gründe für diese Erscheinung aufzeige, darf ich hoffen, zugleich die Bedeutung der Teichmüller'schen Religionsphilosophie für die Gegenwart nachzuweisen.

1.

Die erkenntnistheoretische Grundlage der Religionsphilosophie Teichmüllers ist seine Unterscheidung von Bewusstsein und Erkenntnis. Alles Erkennen besteht in der Vereinigung von Beziehungspunkten unter einem Gesichtspunkt. Die Bewusstheit dagegen ist ganz einfach, unmittelbar, erkenntnislos, und bezeichnet lediglich den spezifischen Grad der Intensität einer seelischen Gegebenheit. Wie nun die uns bewussten geistigen Akte, die Empfindungen, Gefühle, Willensregungen und das Ich etwas ganz anderes sind als die darauf bezogenen Erkenntnisse, so ist auch zwischen

---

*) Vgl. hierzu die beiden Aufsätze „Die Bedeutung des Unterschieds von Gottesbewusstsein und Gotteserkenntnis" in der Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses 1939, herausgeg. von Prof. Ménégoz, Strassburg und „Die Bedeutung G. Teichmüllers für das religiöse Denken der Gegenwart" in „Leben und Weltanschauung" 1939, herausg. von Prof. Dr. Dennert, Godesberg a. Rh.

dem unmittelbaren, erkenntnislosen Gottesbewusstsein und den darauf bezogenen Gottesvorstellungen zu unterscheiden. Diese Vorstellungen sind immer nur „semiotisch", hindeutend und setzen voraus, dass man durch das eigene Gottesbewusstsein schon weiss, worum es sich bei ihnen handelt. Auf diese Weise gelingt es Teichmüller, in dem ungeheuren Strom der religiösen Vorstellungen gleichsam festen Fuss zu fassen und in apriorischer Erkenntnis eine Typenlehre des religiösen Geistes zu entwerfen. Teichmüller verzichtet also darauf, eine mehr oder weniger ausführliche Phänomenologie der Religion zu geben und dann aus ihr durch Abstraktion und Vergleichung die dem religiösen Leben zugrunde liegenden Normen und Prinzipien zu gewinnen. So wertvoll eine solche vergleichende Religionswissenschaft ist und so unentbehrlich eine Religionskritik ist, durch welche gewisse Grundsätze oder Gesichtspunkte zur Unterscheidung und Wertbestimmung der positiven Religionen dargeboten werden, eine Philosophie der Religion kann immer nur durch den Rückgang auf die apriorische Erkenntnis entstehen, „durch welche die Tätigkeiten des Geistes, welche alle Religion hervorbringen und im Leben erhalten, bewusst werden" (Rph S. 8). Da die Philosophie nichts anderes ist als „das dialektisch ausgebildete Bewusstsein des Geistes von sich selbst und seinen Tätigkeiten", so kann auch die Religionsphilosophie keine andere Aufgabe haben, als sich über die Tätigkeiten klar zu werden, durch welche religiöses Leben überall in der Menschheit hervorgebracht wird. Die Religionsphilosophie verlangt deshalb von dem, der sie treiben will, ein Doppeltes: Einmal, dass er den Inhalt religiösen Lebens aus persönlicher Erfahrung kenne und sodann, dass er fähig sei, in apriorischer Erkenntnis sich der Tätigkeiten bewusst zu werden, durch welche Religion entsteht. Da nun die Religion, wie die Sprache und die Metaphysik, auf einer allgemeinen Anlage der menschlichen Seele beruht, so ist es irrig, sie etwa darwinistisch aus allgemeinen äusseren Umständen zu erklären, sondern man muss versuchen, sie aus der Stellung des Menschen zur Welt unter Berücksichtigung des ihm eigenen ursprünglichen Gottesbewusstseins abzuleiten. Teichmüller stellt auf diese Weise vier Typen der Religion fest:

1. Die projektivische Religion der Furcht, welche die raumzeitlichen Dinge als die wirkli-

che Welt ansieht und deshalb auch die Götter als wirkliche Wesen in diese Welt projiziert und sich, veranlasst durch das urgegebene Gottesbewusstsein, durch Furcht und Hoffnung mit ihnen verbunden weiss.

2. Der Atheismus, welcher die projektive Götterwelt verneint, aber in der Verneinung stecken bleibt, das dem Menschen urgegebene Gottesbewusstsein übersieht und deshalb nur die einzelnen Erscheinungen als wirklich anerkennt.

3. Der Pantheismus, welcher das Göttliche in dem Menschen, seinem Denken, Fühlen und Handeln findet, aber überall in der Verherrlichung des Allgemeinen (Idealismus, Mystik, Sozialismus) befangen ist und daher den Weg zu dem wirklichen Gott und einem wirklichen Verkehr mit ihm nicht findet.

4. Das Christentum, mit dem eine neue religiöse Gesinnung, nämlich die schenkende, gemeinschaftstiftende Liebe in die Welt gekommen ist, das einen wirklichen, d. h. persönlichen Gott und den Menschen als ein unsterbliches, durch die Vorsehung historisch eingeordnetes Glied des Kosmos kennt.

In diese Typenlehre hat Teichmüller mit genialer Souveränität die zugehörigen Tatsachen der Religions und Philosophiegeschichte hineingebaut und je an der gewiesenen Stelle zur Exemplifizierung seiner Grundgedanken verwendet. Aber gerade diese echt philosophische Haltung seiner Arbeit musste in der Zeit des Historismus und Positivismus auf Unverständnis stossen. Es ist daher zu verstehen, dass man erst in unserer Zeit, die wieder in Weltanschauung und Religion aus tiefem Bedürfen heraus ein Verhältnis zum Ganzen der Weltwirklichkeit sucht, auch den Wert der religionsphilosophischen Arbeit Teichmüllers neu zu erkennen vermag. Es gilt das vor allem auch aus dem Grunde, auf den wir nun mit einigen Worten eingehen müssen.

2.

Die Religionsauffassung Teichmüllers beruht auf der Erkenntnis der Einheit von Religion und Metaphysik. In der neueren Religionswissenschaft ist nach dem Versagen des Rationalismus und Idealismus der Unterschied von Religion und

Philosophie stark betont. So schon von Kant, dann von Schleiermacher und den neueren Irrationalisten, auf theologischer Seite besonders von Kirkegaard, Rudolf Otto und zuletzt, den Unterschied zum Gegensatz übertreibend, von der dialektischen Theologie. Man glaubte sowohl der Philosophie wie der Theologie am besten zu dienen, wenn man die Religion als „das Heilige", als eine besondere, eigenartige Kategorie in das System der Werte einordnete, ohne sich dessen bewusst zu sein, dass die Religion auf ihrer Höhe den Anspruch erhebt, den letztgültigen Masstab der Werte darzubieten und die gesamte Welt- und Lebensansicht massgebend zu bestimmen. Man wird daher auch an dieser Stelle den Tief- und Weitblick Teichmüllers bewundern müssen, der in seiner Religionsphilosophie die Erkenntnis begründet, dass jedem Typus von Religion, wie eine bestimmte Ethik und ein entsprechender Kultus, auch eine bestimmte Weltanschauung und Dogmatik zugehört. Denn das religiöse Verhältnis, wie es in einer bestimmten Gesinnung sich ausdrückt, symbolisiert sich notwendig in der zugeordneten Koordination von Denken, Fühlen und Handeln. Es gibt demnach keine Weltanschauung, die von dem Gottesbewusstsein, in dem die Beziehung zum göttlichen Urwillen dem Menschen kund wird, absehen könnte, weil ja der Mensch gerade durch diese Beziehung in ein Verhältnis zum Weltganzen gesetzt ist. Eine atheistische Weltanschauung gibt es daher von Rechts wegen nicht, da mit der Leugnung jener urständigen Beziehung zum Weltall dieses selbst in eine Vielheit sinnloser Erscheinungen auseinanderfällt. Es gibt aber auch keine unbegrenzte Zahl von Weltanschauungen, weil für ihre Gestaltung nicht die theoretische Willkür der Einzelnen massgebend ist, sondern die Lebendigkeit und Tiefe der Gottesbeziehung. Wer z. B., wie der Pantheismus tut, in der Idee oder im Allgemeinen das Göttliche findet, wird auch das Individuelle immer nur als Durchgang oder als Erscheinungsform des Allgemeinen werten, in diesem selbst aber das göttliche Geheimnis des Werdens verehren, mit dem eins zu werden — sei es auf ideellem, mystischem oder praktisch - sozialem Wege — der eigentliche Sinn des Lebens ist. Sobald dann aber der Mensch erkennt, dass das Göttliche nicht in seiner eigenen, schöpferischen Tätigkeit aufgeht, auch nicht in dem verzehrenden Feuer des Gefühls und der reinen Seligkeit göttlichen Wollens, dass das Gottesbewusstsein

den Menschen unweigerlich über sich selbst hinausweist auf eine letzte Wirklichkeit, die in übermenschlicher Hoheit über ihm steht und gebietend, beunruhigend, vorwärtsdrängend, aber auch anziehend, umwandelnd und schöpferisch ihn in Anspruch nimmt, — alsobald muss die pantheistische Welt- und Lebensansicht versinken, da sie weder dem Ernst noch der Grösse des Lebens gerecht zu werden vermag. Denn das Göttliche, das wir in unseren Funktionen erleben, kann doch nur eine H i n d e u t u n g auf die Gottheit sein, aber nicht diese selbst und das Ich, das scheinbar in der hochgespannten geistigen Tätigkeit verschwunden ist, ist tatsächlich nicht im Allgemeinen untergegangen, sondern weiss sich nach wie vor als das wirkliche bestimmte Individuum, als den eigentlichen Quell aller seiner Gedanken, Gefühle und Wollungen und verlangt darum als dieses einmalige reale Wesen auch nach einem wirklichen Verkehr mit der Gottheit, die es in seinem Gottesbewusstsein als den Grund seiner eigenen Existenz weiss und zwar ebenso in seinem Abhängigkeits- wie in seinem Freiheitsbewusstsein. Denn beides ist im Menschen angelegt. Beides weist über ihn selbst hinaus auf einen Zusammenhang mit dem Allgeist. Beides sucht seine Erfüllung im religiösen Lebensverhältnis.

Kann es diese Erfüllung etwa im S c h i c k s a l s g l a u b e n finden? Ich werfe diese Frage auf, weil sie durch neuere Philosophen wie N i e t z s c h e, H e i d e g g e r u. a. aktuell geworden ist und an ihrer Beantwortung, wie an einem Beispiel, die Stellung der Teichmüller'schen Religionsphilosophie erläutert werden kann.

Wir finden die Schicksalsidee in vielen Religionen, im Polytheismus, Atheismus und als Prädestinationsgedanke bei einigen Konfessionen auch im Christentum. Da diese Idee sich stets einstellt, wenn der Mensch die objektive Ordnung der Dinge nicht mehr mit seiner Vorstellung von Gott zu vereinbaren weiss, so erhellt von vornherein die Stellung, welche sie in Zeiten des religiösen Niederganges oder Uebergangs gewinnen muss. Sie erhält dann, wie man an der Heimarmene der Griechen oder an der germanischen Schicksalsidee sehen kann, geradezu die Bedeutung einer letzten, selbst die Götter zwingenden Macht. Auch in unserer Zeit scheint vielen der Schicksalsglaube oder das trotzig-heldische Jasagen zum Schicksal

als einzige religiöse Möglichkeit übrig zu bleiben. Will man aber in der Wertung dieser Idee nicht fehlgreifen, so muss man mit T. zunächst der Frage nachdenken, zu welchem religiösen Lebenstypus sie eigentlich gehört. Eine Analyse der in der Menschheit verbreiteten Schicksalsideen zeigt aber sofort, „dass es sich dabei immer um zukünftige Ereignisse dreht, die für den Menschen Glück oder Unglück bedeuten, also auf den Willen in seiner Form von Furcht und Hoffnung bezogen sind" (Rph. S. 235). Es kann demnach keinem Zweifel unterliegen, dass diese Idee ihren festbestimmten Ort in der projektivischen Religion der Furcht hat und dass alle anderen Religionen, die den Schicksalsglauben aufnehmen, damit zugleich ein Element aus der Religion der Furcht in sich aufnehmen. Das gilt auch von dem modernen Schicksalsgedanken, bei dem von der Idee der Abhängigkeit des eigenen Geschickes von der Gottheit gänzlich abgesehen und an ihre Stelle eben das Schicksal gesetzt wird. Die Anhänger dieser Glaubensform merken nicht, dass sie sich in einem tragischen Zirkel bewegen. Auf der einen Seite sind sie mit der projektivischen Religion und ihren Gottesvorstellungen zerfallen und verzichten mit ihrem Schicksalsglauben auf alles, was Furcht und Hoffnung erregen kann. Der atheistische Schicksalsgläubige fühlt sich frei von Schuld und Strafe, von jeder Furcht vor den Schrecken des Weltlaufs, frei von allen Gespenstern und Gestalten, welche der religiöse Wahn erzeugte. Er geniesst diese Freiheit in dem Bewusstsein geistiger Ueberlegenheit über die Irrungen und Trugbilder der Religion, in einem gewissen Gefühl der Sicherheit, wie es durch eine grössere Naturerkenntnis und Naturbeherrschung entsteht, vor allem aber in dem Gefühl völliger Resignation und Affektlosigkeit inmitten des wechselden Weltlaufs. Die Frage ist aber: Ist mit alledem der Bannkreis der Religion der Furcht wirklich verlassen? Möglich wäre das nur, wenn es in des Menschen Hand läge, sich den Härten und Erschütterungen des Weltlaufs gegenüber völlig gedanken- und gefühllos zu verhalten und den Willen zum Leben in sich so zu ertöten, wie es etwa der buddhistische Mönch versucht. Wo der Schicksalsglaube darum religiös ernst genommen wird, tritt er notwendig in Spannung nicht nur zu dem natürlichen Lebenswillen, sondern auch zu der geistig-sittlichen und religiösen Anlage des Menschen. Denn der atheis-

tische Schicksalsgedanke ist völlig ideenlos und steht im Gegensatz zu der Vernunftforderung eines einheitlichen sinnvollen Zusammenhanges der Welt. Die Notwendigkeit, die dem Schicksal eignet, ist daher nicht teleologisch, sondern rein kausal, d. h. zufällig. Zufällig ist das Auftreten der einzelnen Ereignisse oder Handlungen, mögen sie noch so bedeutende Folgen nach sich ziehen, zufällig, dass sie nach Naturgesetzen eintreten und aufeinander wirken, zufällig vor allem die Wirkung, die sie mit Leid oder Freude in dem Menschen hervorrufen. Das Schicksal ist, weil zufällig, auch unethisch, willenlos und kann daher in seinen Gläubigen auch niemals Zustimmung, sondern immer nur Furcht oder Resignation, d. h. den Willen zur Furchtüberwindung hervorrufen. Die entgegenstehende Behauptung eines Ja-sagens zu ihm, ja einer Unio mystica mit ihm vergisst, dass der Mensch als geistig-sittliches Wesen etwas, was ihn als solches gerade verneint, unmöglich bejahen, geschweige denn, dass er eine geistige Gemeinschaft mit ihm eingehen kann. Est ist daher nur verständlich, wenn es den Atheisten bei dem inhaltlosen, kalten Schicksalsgedanken selbst nicht wohl wird, wie denn z. B. David Friedrich Strauss seinen Glaubensgenossen den Vorschlag macht, sie möchten sich in ihren Mussestunden an Poesie, Musik und Kunst erbauen. Dieser Vorschlag ist aber, wie T. (Rph. S. 372) treffend bemerkt „entweder sophistisch oder einfältig". „Denn die grossen musikalischen und poetischen Werke haben ja alle einen religiösen Inhalt, und ihre genialen Urheber waren keine trostlosen atheistischen Gemüter, sondern schufen aus einem gotterfüllten, religiösen Geist. Die Erquickung, die sie bieten, ist also für den Atheisten verboten oder lächerlich und darf ihm, wenn er Verstand hat, nicht empfehlenswert sein". Wenn er sie doch empfiehlt, so zeigt er damit eine Uneinigkeit mit sich selbst. Denn als Mensch ist jeder Atheist viel tiefer als seine negative Kritik ahnen lässt. Mag er noch so heftig gegen die Religion anrennen, auch in ihm bezeugt sich das Urdatum aller Religion, das Gottesbewusstsein, und seine Kritik ist oft nur deshalb so laut und leidenschaftlich, weil er sich als religiöser Mensch von der geschichtlichen Religion, der er angehört, unbefriedigt und abgestossen fühlt. Es ist ein besonderes Verdienst T-s, dass er auch den Atheimus als Religionsform würdigt. Sie

entsteht immer, wenn sich die Kritik gegen die überlieferten religiösen Vorstellungen richtet, weil sie diese weder mit der Erkenntnis der Welt, noch mit dem eigenen Gottesbewusstsein zu vereinbaren vermag. Der Atheismus mit seinem Schicksalsglauben ist daher eine Uebergangsform, die weiter treibt. Da auch der Atheist das Gottesbewusstsein behält, kann er sich auf die Dauer mit einer bloss negativen Kritik und Haltung nicht beruhigen, sondern muss versuchen, entweder in einem Surrogat der Religion (wie Wissenschaft, Kunst, soziale Arbeit) Befriedigung zu finden oder ein neues und tieferes Verständnis der Religion su gewinnen.

Diese letzte, über Atheismus und Pantheismus hinausführende Stüfe des religiösen Lebens aber ist nach T. im Christentum erschienen.

3.

Auch beim Christentum ist nach Teichmüller zwischen der Weltanschauung und der zugehörigen Gesinnung zu unterscheiden. Als Weltanschauung steht das Christentum im Gegensatz zu jeder Art von Idealismus. Denn es weiss von dem wirklichen, wesentlichen Ich und dem wirklichen Gott, der nicht, wie im Buddhismus und Brahmanismus in das Allgemeine oder das Nichts aufgehoben, auch nicht in Hegel'scher Weise zur Selbstbewegung des logischen Denkens herabgesetzt wird. „Nur das Christentum verliess den Pfad der perspektivischen Weltbetrachtung und rief uns zum Wachen, indem es die Person, das Ich zur Geltung brachte, und deshalb historisch und nicht mythologisch verfuhr. Das Christentum offenbarte einen wirklichen, d. h. einen persönlichen Gott, nicht eine Idee gleich Nichts. Es wandte sich an den Menschen, als die Zeit erfüllt war, d. h. in historisch und wirklich geordneter Reihe der Tätigkeiten und des Geschehens. Es forderte von den Menschen das Herz und die Ueberzeugung (pistis) und erkannte ihn damit als ein selbständiges Wesen an. Das einzelne Ich war nicht mehr eine flüchtige, wertlose Erscheinung, sondern ein unsterbliches und historisch eingeordnetes Glied der wirklichen ganzen Welt. Das Christentum stellte sich auch nicht hin in die Welt, indem es den ersten Anfang der Dinge und das letzte Ende mit brahmanischem, buddhistischem, osirischem und platonischem Nebel verdeckte und die Kantische Unendlichkeit

oder die „schlechte Unendlichkeit" Hegels als Vorhang und Ausrede benutzte, sondern es zerriss diesen illusorischen Vorhang, zeigte den Schein der verweslichen Hülle des Leibes, zog das unverwesliche persönliche Ich daraus hervor und schloss das Ganze der wirklichen Welt mit der erhabensten Kühnheit in die feste, historische Ordnung der Vorsehung ein, welche den Faden vom Anfang bis zum Ende in der Hand behält" (Metaph. S. 348). Die streng philosophische Grundlage dieser Weltanschauung bietet Teichmüller in einer Metaphysik, welche das Ich als den Prototyp des Seinsbegriffs erweist. Teichmüller sieht jedoch — darin sich gegen jede Art von Rationalismus und Idealismus scharf abgrenzend — in der Weltanschauung nicht die Hauptsache, sondern erkennt als das Wesentliche am Christentum „die Offenbarung einer neuen religiösen G e s i n n u n g, welche man ebensowenig, wie den Menschen aus dem Affen, aus dem Judentum oder aus dem Platonismus oder dem römischen Kosmopolitismus oder gar dem Buddhismus ableiten kann" (Relph. S. XXXIV). Es ist die Gesinnung der schenkenden, erlösenden Liebe, die nur durch eine wahrhaft göttliche Person in die Welt gekommen sein kann. Teichmüller sieht denn auch in Jesus Christus nicht nur den „Stifter" der christlichen Religion, sondern den „Sohn Gottes", der kraft seiner einzigartigen Gottverbundenheit die Aufgabe hat, die Sonderung von Gott durch seinen Geist zu überwinden und das jedem mitgegebene Gottesbewusstsein zum Vaterbewusstsein werden zu lassen. Was aber Teichmüller veranlasst, die metaphysische und religiöse Seite des Christentums in ihrer Homogenität zu betonen, ist die Erkenntnis, dass beide Seiten, wie Kopf und Herz, zusammengehören und dass die Einheit der geistigen Persönlichkeit es verlangt, dass beide Teile, Vernunft und Glaube, in ihren letzten Zielen zusammenstimmen, nicht aber die Aufgabe haben, sich gegenseitig das Lebenslicht auszublasen.

In dieser Hinsicht hat Teichmüller Anregungen gegeben, die berufen sind, über die gegenwärtige Lage in Theologie und Philosophie hinauszuwirken.

Wladimir Szyłkarski

Teichmüllers Lehre vom substanzialen, realen und ideellen Sein

Zur Einleitung in seine Logik und Kategorienlehre

Ist nicht der Kern der Natur
Menschen im Herzen?
Goethe.

Im Mittelpunkt der gesamten Weltanschauung T-s steht, alle ihre Teile gleichmässig beherrschend, seine Lehre von der dreigliedrigen Einheit des substanzialen, realen und ideellen Seins: sie ist es, die uns den Zugang zu allen Teilen des grossartigen Gebäudes, das der geniale Denker errichtet hat, eröffnet, und ihre Darstellung bildet daher die geeignetste Einleitung auch in seine „Logik und Kategorienlehre", die hier aus dem handschriftlichen Nachlass zum ersten Male veröffentlicht wird.

1.

Erst mit dem erreichten achtundvierzigsten Lebensjahre ging T. an die endgültige Ausarbeitung und Niederschrift seiner systematischen Meisterwerke.[1] Bis zu diesem Zeitpunkt war seine schriftstellerische Tätigkeit, abgesehen von einigen populären Abhandlungen systematischen Inhalts, begriffsgeschichtlichen Forschungen gewidmet: drei Jahrzehnte seines Lebens hat unser Denker der Erschliessung des antiken Begriffsschatzes gewidmet. Diese Studien führten ihn zur Erkenntnis, dass „die ganze moderne Philosophie nur ein immer nach den vermehrten positiven empirischen Kenntnissen und nach dem Zeitgeschmacke zugestutztes Abbild des antiken Urbildes sei". (Mt XXVII). Er betrachtete daher seine Untersuchungen über

---

1) Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik. 1882 (= Mt); Logik und Kategorienlehre (=LK); Religionsphilosophie, 1886 (=RP); Neue Grundlegung der Psychologie und Logik, 1889 (=Ps).

die Grundbegriffe der antiken idealistischen Philosophie als den kürzesten Weg, „den Gedankengehalt der neuesten Systeme zu überschauen und abzuschätzen" (Mt X): war er doch zur Überzeugung gekommen, dass sämtliche Vertreter der neuzeitlichen idealistischen Spekulation bis auf den letzten und grössten von ihnen, Hegel, auf derselben „alten granitnen Strasse" wandelten, die schon Platon und Aristoteles ausgebaut hatten; in den neu errichteten Lehrgebäuden erkannte er „die unveränderlich zugehauenen Bausteine" (Mt XXIII) des antiken Weisheitstempels. Auf breitester historischer Unterlage suchte T. die Grundzüge der idealistischen Weltanschauung in ihrer immanenten Notwendigkeit zu bestimmen, die, trotz der individuellen Beschränktheit einzelner Systeme, bei allen Vertretern dieser Denkweise zum Ausdruck kommt. Erst als er diese Strömung in ihrem ganzen Lauf und bis auf ihre letzten Quellen verfolgt hatte, entschloss er sich dazu, ihr seine eigene systematisch entwickelte Wirklichkeitsauffassung entgegenzustellen. Den ersten mächtigen Schlag versetzt T. dem platonisch-hegelschen Panlogismus mit seiner Unterscheidung des unmittelbaren Bewusstseins von der reflektierenden Erkenntnis, den zweiten, mit dem Nachweis, dass das ideale Sein, welches den Idealisten als das einzig wahre und unvergängliche Sein (τὸ ὄντως ὄν) gilt, in sich selbst keinen ewigen Bestand hat, da es erst durch die reale Tätigkeit der geistigen Substanz erzeugt wird.

2.

Die idealistische Erkenntnislehre führt alles im Bewusstsein Gegebene auf die Erkenntniselemente zurück und betrachtet alle unsere Lebenstätigkeiten als Erzeugnisse der Erkenntnisfunktion. Hier, an diesem entscheidenden Punkte, wo der gesamte weitverzweigte und vielgliederige Baum des Lebens auf den idealistischen Stamm aufgepfropft ist, setzt T. seine Axt an. Die erste Grosstat, durch welche er dem philosophischen Denken einen völlig neuen Ausgangspunkt gewinnt, ist die Scheidung des ursprünglich und unvermittelt im Bewusstsein Gegebenen von der sich erst an seinen Tatsachen betätigenden Erkenntnis.

In jedem Denkakte werden, wie die Analyse jeder beliebigen Erkenntnis ausweisen kann, mindestens zwei Beziehungspunkte zur Einheit einer Funktion zusammengefasst. Die

Elemente, in welche alle zusammengesetzten Erkenntnisse aufgelöst werden können, die sogenannten einfachen Urteile, sind als Denkakte nichts anderes als Schlüsse. Denn auch im einfachsten impersonalen Satz „es blitzt" stecken schon notwendig die drei Termini des Schlusses, die zur Einheit einer Funktion verbunden werden. Fehlten diese Termini und ihre Verknüpfung zu einem Syllogismus, so könnte auch von einem Erkenntnisakte keine Rede sein. Als ersten Beziehungspunkt haben wir in unserem Beispiel die Lichterscheinung, als zweiten — die Erinnerung an ähnliche Lichterscheinungen, welche uns erlaubt, die eben gegenwärtige Empfindung mit den früheren Bildern in einer allgemeinen Vorstellung zusammenzufassen. Schliesslich wer den die beiden Beziehungspunkte unter dem Gesichtspunkt der Realität aufeinander bezogen: „es blitzt wirklich und nicht bloss in meiner Einbildung". Setzt also die Erkenntnis notwendig die Beziehungspunkte, die unter einem bestimmten Gesichtspunkt vereinigt werden, voraus, so ist es dem urständigen Erleben, das T. mit dem Ausdruck Bewusstsein bezeichnet, wesentlich, völlig beziehungslos, d. h. elementar, einfach und „ohne Hinblick auf Anderes" zu sein. An sich liefert das elementare Erleben noch keine Erkenntnis. Erst das Denken, das die Tatsachen des unmittelbaren Bewusstseins als Beziehungspunkte für seine Synthesen benutzt, d. h. sie nach bestimmten Gesichtspunkten ordnet, liefert die Erkenntnis. Das Denken ist somit stets auf das Bewusstsein angewiesen, denn nur in dessen Tatsachen findet es den Stoff für seine beziehende und ordnende Tätigkeit. Diese Abhängigkeit ist aber nicht gegenseitig, denn die im Bewusstsein gegebenen Erlebnisinhalte können bestehen, ohne von der Erkenntnistätigkeit in ihr Gewebe, das T. am liebsten als Koordinatensystem bezeichnet, verflochten zu werden. Die Erkenntnistätigkeit — so könnten wir T-s Lehre in einem Bilde veranschaulichen — ist wie der Riese Antaios, der allein in stetiger Berührung mit der Mutter-Erde leben kann: verliert sie den Zusammenhang mit dem mütterlichen Nährboden des urständigen Erlebens, so schwinden ihr sofort alle Kräfte. Nur darf dieser Boden nicht willkürlich auf die Sinnesempfindungen als den einzigen Stoff für die Betätigung des Denkens beschränkt werden, denn — wenn es erlaubt ist dem weiteren Gedankengang T-s vorzugreifen — auch die Tätigkeiten des Ichs und das Ich selbst treten im urständigen Erleben auf und

werden nicht erst vom Denken erzeugt. Das im Bewusstsein Gegebene bildet die vorlogische, an sich also erkenntnislose Grundschicht unserer Seele, die allein den festen Untergrund für jeden Erkenntnisbau liefert, selbst aber in ihrer schlichten Unmittelbarkeit von allen Erzeugnissen der vermittelnden Tätigkeit des Denkens und Erkennens aufs schärfste zu unterscheiden ist. Das Denken geht immer von Beziehungspunkten aus, das Bewusstsein aber, das an sich erkenntnislos ist, weiss nichts von den Beziehungspunkten, die in ihm stecken: diese werden erst aus der an sich beziehungslosen Masse des elementaren unmittelbaren Bewusstseins durch die Tätigkeit des Denkens ausgesondert und auf diese Weise zu brauchbaren Elementen der Erkenntnis gemacht.

Der zweite Unterschied, der den ersten wesentlich vertieft, beruht darauf, dass das unmittelbare Erleben an sich ungegenständlich ist: die Trennung von Subjekt und Objekt stammt ausschliesslich vom Denken her; die Erkenntnis ist immer Subjekt-Objekt: sie setzt notwendig die Gegenüberstellung der Denktätigkeit und ihres Inhaltes voraus, während dem einfachen, elementaren und unvermittelten Bewusstsein eine solche Gegenüberstellung völlig fremd ist.

Weiter kommt das Bewusstsein allen Tätigkeiten der Seele zu, der erkennenden nicht minder als der fühlenden und handelnden, sowie dem Ich, das diese Tätigkeiten trägt, während das Wissen und Erkennen nur dem Denkvermögen zugehört. Die Erzeugnisse der erkennenden Tätigkeit dürfen daher mit den Tatsachen des unmittelbaren Bewusstseins, auf die sie Bezug nehmen, unter keinen Umständen verwechselt werden. So ist der B e g r i f f des Ichs vom Ich- oder Selbstbewusstsein streng zu scheiden. Der Zugang zum Problem des Selbstbewusstseins ist ja eben dadurch so lange hoffnungslos versperrt worden, dass man das Icherlebnis als eine Vorstellung oder einen Begriff zu fassen suchte, es auf andere, bereits erkannte Tatsachen zurückführen wollte und seine unbedingte Ursprünglichkeit nicht gelten liess. An sich hat das Selbstbewusstsein mit der begrifflichen Bearbeitung seiner Tatsachen nichts zu tun, es kommt jeder einzelnen Seele ohne Schluss und ohne jede Denkarbeit, ebenso wie den Gefühlen und den Sinnesempfindungen zu. Das Denken des Ideellen ist vom Erleben des Realen von Grund aus verschieden.

Alles was man denkt, ist entweder w a h r oder f a l s c h, während — und dies ist der weitere Unterschied zwischen Bewusstsein und Erkenntnis — die Prädikate des Wahren und des Falschen auf das Bewusstsein als solches keine Anwendung finden können. Fehler und Täuschungen, denen wir unterliegen, beruhen immer auf falschen S c h l ü s s e n, die Beziehungspunkte aber, die in den Schlüssen unter einem bestimmten Gesichtspunkt vereinigt werden, können weder als wahr noch als falsch angesehen werden — sie sind nur einfach d a. Das Denken vermag sie allerdings nach verschiedenen Gesichtspunkten zu ordnen, ohne an ihre schlichte Unmittelbarkeit und Tatsächlichkeit rühren zu können. Schliesst z. B. ein Fiebernder aus dem Gefühl der Hitze, das ihn quält, dass es in seinem Zimmer übermässig warm ist, so ist nur der Schluss auf die Ursachen seines Gefühls falsch, das Gefühl aber selbst ist den Wertbestimmungen „wahr" und „falsch" völlig unzugänglich.

Der letzte Unterschied zwischen dem unmittelbaren Erleben und dem vermittelten Erkennen besteht darin, dass das erste in verschiedensten Intensitätsgraden vorkommen kann, während bei dem zweiten ein Mehr oder Weniger überhaupt nicht in Betracht kommt. Sind nämlich die Beziehungspunkte (sagen wir, die drei Winkel des Dreiecks) zur Einheit einer Erkenntnisfunktion zusammengefasst (. . . zwei rechten Winkeln gleich), so kann diese Synthese nicht in verschiedenen Intensitätsgraden auftreten, drei Winkel können nicht zwei rechten mehr oder minder gleich sein. Wohl aber können wir uns dieser Synthese schwächer oder stärker bewusst werden. Wenn, also Lotze oder Bergson die Intensität des Bewusstseins leugnen, so geschieht dies, weil sie das unmittelbare, seiner Quantität nach sich unaufhörlich wandelnde Erleben mit den festen Erzeugnissen der Erkenntnistätigkeit verwechseln. Ursprünglich ist das Bewusstsein nichts anderes als „ein spezifischer Grad der Intensität einer einzelnen elementaren geistigen Funktion" und zweitens „auch die Summe aller gleichartigen und gleichzeitigen Akte".

Man wird wohl T. kaum den Vorwurf ersparen können, dass er neuen Wein in alte Schläuche giesst. Das Bewusstsein bezeichnet bei ihm zunächst wie im gewöhnlichen Sprachgebrauch, alles was sich über die Schwelle des Unterbewusstseins

erhoben hat, also den gesamten Bereich des bewussten Lebens. Andererseits aber vertritt er die Auffassung, die für sein ganzes System von ausserordentlich grosser Bedeutung ist, dass das Bewusste und das Unbewusste oder Unterbewusste sich voneinander nur ihrem Gattungscharakter nach unterscheiden, und dass also der Begriff des Bewusstseins sowohl das bewusste als auch das unbewusste Seelenleben umfasst. Dieser doppelte Sprachgebrauch bringt in den Begriff des Bewusstseins eine gewisse Zweideutigkeit hinein und es wäre vielleicht besser mit Eucken vom „inneren Sinne" oder mit Schabad vom „urständigen Selbsterleben der Seele" zu reden. Auch der von dem bedeutendsten russischen Teichmüllerianer Koslow gebrauchte Ausdruck „die unmittelbare Offenbarung der Seele" (neposredstvennoje otkrovenije duschi) wäre vielleicht dazu geeignet, den Gedanken T-s zu verdeutlichen.

Die Lehre vom Bewusstsein und Erkennen, dieser Eckstein des gesamten Ideenbaues, den wir T. verdanken, ist ein spekulativer Wurf von ungeheurer Tragweite. Im Gegensatz zum Idealismus, der von den dogmatisch hypostasierten Denkgebilden ausgeht, und ihnen allein die volle Selbstgewissheit zuschreibt, stützt sich T-s Seins- und Erkenntnislehre auf die innere Erfahrung in ihrer ganzen Fülle, auf das Selbsterleben des Ichs, das aller Erkenntnis und allem Denken vorangeht und von ihm zwar richtig oder falsch ausgelegt werden kann, ohne deshalb in seinem Wesen verändert zu werden. In der vom neuzeitlichen Denken angestrebten Erschliessung der vollen seelischen Wirklichkeit bildet diese Lehre eine seiner wichtigsten Errungenschaften. Denn so fest es für die christliche Welt- und Lebenseinstellung von Anfang an stand, dass nicht die theoretische Funktion der Seele ihr Höchstes und Ursprünglichstes darstelle, so ist es ihr vor Teichmüller nicht gelungen, diese Einsicht auf die erkennende Tätigkeit selbst auszudehnen. Hier verschanzte sich der antike Begriffsrealismus hinter seinem stärksten Bollwerk und widerstand allen Angriffen.

Die patristischen und die mittelalterlichen Denker waren von der hellenischen Spekulation so stark beherrscht, dass es ihnen unmöglich war, die Trennung des unmittelbaren Erlebens von der Erkenntnis auch nur in Angriff zu nehmen, geschweige denn seine Ursprünglichkeit anzuerkennen. Gehen wir aber

weiter und nehmen wir den grössten philosophischen Genius der Neuzeit, in dessen Weltanschauung sämtliche Grunderrungenschaften der Philosophie des tätigen Geistes eine unvergleichliche Synthese finden, so müssen wir auch bei ihm feststellen, dass die Trennung des Erkenntnisvermögens von dem ursprünglichen Tatbestand der Seele in keiner Weise vollzogen ist: Leibniz bezeichnet allerdings seine Monade als ein tätiges Wesen (être capable d'action), den Stoff aber, an dem sich die Seele betätigt, kann er sich nur als von rein intellektualer Beschaffenheit denken: was, um mit seinen eigenen Worten zu reden, „die Tätigkeit des inneren Prinzips bewirkt", ist nichts anderes als „der Übergang von einer Vorstellung zu einer anderen", und das Bewusstsein (conscience) kann restlos auf das Denken (apperception) und Wiedererkennen zurückgeführt werden.

Kants theoretische Philosophie, die auf eine Vermittlung zwischen Empirismus und Rationalismus hinausgeht, bedeutet keinen Fortschritt Leibniz gegenüber. Die Hauptströmung der nachkantischen Philosophie kehrt je weiter desto entschlossener zur platonisch-aristotelischen Auffassung zurück. Fichte gibt sich noch alle Mühe unser Denken von der ungeheuren Last des toten dinghaften Daseins, das von der lebendigen Tätigkeit des Ichs nicht erschaffen, sondern nur erkannt und anerkannt sein will, zu befreien. Leider gelingt es ihm nicht, das eigentliche Wesen des Ich von dessen theoretischer Funktion abzusondern. Man spürt bei dieser Tatnatur die stärkste Sehnsucht, die ursprüngliche, lebendige, noch nicht in Denkformen erstarrte Wirklichkeit zu erschliessen, man sieht aber auch zugleich das Unvermögen, die idealistischen Schranken, die uns von ihr trennen, zu durchbrechen. Das Ich wird von Fichte als das absolute Bewusstsein, als blosse Einheit von Subjekt und Objekt, d. h. schliesslich als Wissen bestimmt; seine Tathandlungen vollziehen sich nach den drei logischen Prinzipien der Identität, des Widerspruchs und des Grundes und bilden so eine begriffliche Reihe, die sich im Aufstieg von Thesis, Antithesis und Synthesis entwickelt und dadurch alles Dasein aus sich erzeugt. Kein Wunder, dass Fichtes Metaphysik der freien Tat nur eine Übergangsstufe in der Entwicklung des deutschen I d e a l i s m u s darstellt, ein Mittelglied zwischen Kant und Hegel. Hegel aber lässt in unserem gesamten Seelenleben nichts anderes gelten als

Stufen des alles verschlingenden und alles aus sich erzeugenden Erkenntnisprozesses.

Nehmen wir eine andere bedeutende Richtung der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts, die zu Herbart führt, so sehen wir, wie dieser Denker, der von Leibniz und Fichte ausgeht, das ganze Seelenleben mit einer Entschlossenheit und Bestimmtheit, die nicht überboten werden kann, auf Vorstellungen aufbaut.

Schliesslich erwähne ich noch Lotze, da Teichmüller fast in allen Kompendien der Geschichte der neueren Philosophie ohne jeden Grund dazu als Lotzes Anhänger behandelt wird. In der Frage nach dem ursprünglichen Tatbestand der Seele bringt uns Lotze keinen Schritt vorwärts: er verwechselt das Bewusstsein mit dem Bewussten und setzt das Bewusste mit der Erkenntnis in eins. So ist die Absonderung des urständigen Erlebens von der Erkenntnis die ureigenste Tat T-s, mit der er einen völlig neuen Ausgangspunkt für die Philosophie des tätigen Geistes gewinnt.

3.

Die Tatsachen des unmittelbaren, einfachen und elementaren Bewusstseins bilden den Ausgangspunkt des gesamten weltanschaulichen Aufbaus, den wir T. verdanken. Aus der Besinnung auf diesen Grundbefund unseres inneren Lebens gewinnt unser Denker vor allem den Kernbegriff alles spekulativen Denkens, den Begriff des Seins.

T. löst zuvorderst das gesamte Gewebe des unmittelbaren Bewusstseins in seine einfachsten Bestandteile auf. Die Analyse des Erkenntnisvorgangs führt uns auf die Beziehungspunkte, auf welche hinblickend das Denken zu Gesichtspunkten und Beziehungsformen kommt, um in ihnen die Erkenntniselemente zur Einheit einer Funktion zusammenzufassen. Sondern wir die Beziehungspunkte aus den Beziehungseinheiten, in denen wir sie vorfinden, aus, so treten vor unser Auge drei Gebiete, die sich deutlich voneinander unterscheiden lassen und dennoch alle zum Bereich des unmittelbaren, beziehungslosen Bewusstseins gehören. „Nehmen wir ein einfaches Beziehungsganzes, z. B. das Urteil «ich sehe ein grünes Feld, ich höre sanfte Musik» u. drgl., so brauchen wir nur die Beziehungsformen zu eliminieren, also den Artikel «ein», die Gegenstandsvorstellung

«Feld, Musik» und die grammatischen Flexionen, um drei Gebiete einfacher Beziehungspunkte übrig zu behalten. 1) In dem «Ich» haben wir das unmittelbare singuläre Selbstbewusstsein, das aus keiner andern einfacheren Vorstellung zusammengesetzt werden kann; 2) in dem «sehen», «hören» das Bewusstsein unserer Tätigkeiten oder Zustände; 3) in dem «grün» und «sanft» die Empfindungen und Gefühle." Die Dreiteilung der Beziehungspunkte, von denen keiner erschlossen oder irgendwie vermittelt werden kann, wiederholt sich auch im Gebiete der Beziehungsformen. T. will dies zunächst an einem Bilde veranschaulichen. Stellen wir uns als Material der Beziehung einen Pfeil und Bogen vor; der Gebrauch zum Schiessen sei die Beziehung. Das Resultat der ganzen Beziehung wird uns in dem mit lebendiger Kraft fortfliegenden Pfeil bewusst. Gleichzeitig aber werden uns auch die einzelnen Akte der Beziehung (das Auflegen des Pfeils auf die Sehne, das Anspannen des Bogens usw.) zum Bewusstsein kommen und schliesslich auch „der Zusammenhang und die Einheit des ganzen Vorgangs nach seinen Akten und seinem Resultat". Das Bewusstsein des Resultates der irgendwie vollzogenen Beziehung nennt T. A n s c h a u u n g oder p e r s p e k t i v i s c h e s B i l d; das unmittelbare Bewusstsein von den Arten des Beziehens liefert uns die Ideen der Vernunft, wie die der Gleichheit und Verschiedenheit, des Zweckes und Mittels, der Ursache, des Tuns, Leidens u. dergl., auf deren Grund die Beziehungssynthese vollzogen wird. Endlich können wir auch die Beziehung aller dieser Elemente untereinander erfassen, und dies nennt T. d e n k e n: „dadurch wird nichts einzeln für sich vorgestellt, sondern eine Beziehung selbst wird mit einer andern Beziehung und mit dem Bezogenen verglichen und das Ganze einheitlich zusammengeschaut in Begriffen, was wir auch die i n t e l l e k t u a l e I n t u i t i o n nennen können".

Wenn wir nun ergründen wollen, in welches der drei Gebiete der Begriff des Seins fällt, so müssen vor allem die Gegenstände der sinnlichen Anschauung wegfallen. Das Zeugnis der Sinne, das in einem Anschauungsbilde vorliegt, kann allerdings als ein Beziehungspunkt für das Urteil auftreten, nie aber das Urteil ersetzen. Es ist ein Schluss notwendig, wenn man zugibt, dass man sich getäuscht habe und ebenso

wenn man drauf besteht, es verhalte sich wirklich so. Der Begriff des Seins liegt nicht in den Erscheinungen, als eine ihrer Eigenschaften und kann also durch kein Abstraktionsverfahren aus ihnen gewonnen werden. Das Sein der sogenannten Dinge kann also nur vom Denken erschlossen werden, und der Begriff des Seins gehört nicht in die sinnliche Sphäre.

Nach Abzug der sogenannten Aussenwelt bleibt nur das singuläre Selbstbewusstsein und das Bewusstsein der Tätigkeiten übrig. Untersuchen wir zunächst, ob nicht das Sein in unseren seelischen Tätigkeiten bestehe, die „wir als Summe oder Einheit irgendwie in eine Vorstellung zusammenfassen". Von unseren Tätigkeiten haben wir ja das Bewusstsein aus erster Hand und brauchen uns nicht nach jemand anderem umzusehen, der zwischen uns und ihnen vermitteln müsste. Sind wir also hier nicht an die erste und echte Quelle gelangt, aus welcher der Begriff des Seins hervorfliesst? Eine solche Annahme würde sehr gut zur Fichteschen Metaphysik der freien Tat, die nichts Lebloses in der Welt lassen will, passen, auch Lotzes Lehre vom Sein, als einer „sich selbst vollziehenden Tätigkeit" würde mit ihr sehr gut auskommen. So verführerisch aber diese Annahme ist, sie scheitert an unbestreitbaren Tatsachen unseres inneren Lebens. So oft wir das Sein von einem Gegenstande aussprechen, meinen wir immer dasselbe; das Sein ist also etwas Einiges und sich selbst Gleiches. Die Lebensäusserungen unserer Seele sind dagegen so mannigfaltig, dass es völlig unmöglich ist, sie als untereinander gleich und identisch zu denken. Man könnte allerdings versuchen, durch ein bekanntes logisches Verfahren das höchste Allgemeine an den Erscheinungen, die uns der innere Sinn aufschliesst, zu finden und nun behaupten, dieses eine und gleiche Allgemeine wäre das Sein. Allein auf diesem Wege könnte man höchstens eine das Sein begleitende Beschaffenheit gewinnen, nicht aber das Sein selbst. Das Allgemeine kann schon deswegen keinen Anspruch auf das Sein erheben, weil es gerade die einzelnen Tätigkeiten sind, die als das Seiende gelten. Sehen wir von dieser Einzelheit ab, so geht uns auch die Realität verloren. Das gleiche und identische Sein kann also nicht in unseren wechselnden Tätigkeiten, sondern ausschliesslich und allein in der gleichen Beziehung zu einem aussen liegenden Punkte bestehen: als seiend betrachten wir unsere Akte nur, insofern wir

sie mit unserem Ich verknüpfen. Reden wir vom Wollen, Fühlen, Handeln und Denken nur im allgemeinen, so haben wir nur etwas Mögliches vor uns, das erst dann ein Wirkliches ergibt, wenn diese Tätigkeiten an einem bestimmten Ich als s e i n e Lebensäusserungen auftreten. Aber auch das unmittelbare singuläre Selbstbewusstsein, soweit es ohne Beziehung zu seinen Tätigkeiten und ihren Inhalten betrachtet wird, können wir unmöglich für den logischen Ort des Seinsbegriffs halten, denn auch diesem Gebiete kann das Sein nur durch ein Urteil oder, was dasselbe ist, durch eine Beziehung zuerkannt werden. In seiner Abgesondertheit kann uns mithin keines der drei Gebiete des einfachen Bewusstseins den Begriff des Seins liefern — sie vermögen es nur in gegenseitigem lebendigem Zusammenhange, der allein von der intellektuellen Anschauung erschlossen werden kann. Der Begriff der Intuition wurde lange vom sensualistischen Vorurteil, dem auch Kant verfällt, verdunkelt, als käme die Anschaulichkeit ausschliesslich und allein der sinnlichen Erfahrung zu. In Wahrheit besteht das Wesen der Anschaulichkeit bloss in der U n m i t t e l b a r k e i t und diese kommt in gleichem Masse sowohl den Elementen des äusseren und inneren Sinnes, als auch denen der Vernunft und des Verstandes zu. Aller Intuition ist es nämlich gemeinsam, dass sie sich im Gegensatz zum v e r m i t t e l n d e n Erkennen befindet, das sich nur nach und nach aus den Elementaranschauungen zusammenschliesst. Der Umfang dessen, was die intellektuelle Anschauung mit einem Blick — uno intuitu — erfasst, hängt von der Intuitionskraft ab, deren Spielraum nicht in unverrückbaren Grenzen beschlossen liegt und sich also erweitern lässt. Der Säugling hat nur einzelne punktweise auftretende Sinneseindrücke, allmählich aber verbindet das Kind diese Eindrücke zu den Bildern der Personen und Sachen, die dann in e i n e Anschauung fallen. Einen ähnlichen Vorgang beobachten wir auch bei der intellektuellen Anschauung: für das geübtere Denken „sind nicht bloss die Kategorien einfache Erkenntniselemente, sondern auch der einfache Syllogismus und die Definition vieler Begriffe ergibt sich in Einer Anschauung". Es fallen also in das Gebiet der Intuition auch die zusammengesetzten Beziehungen, sofern diese in ein und demselben Bewusstseinsakte auftreten und „daher den allgemeinen Charakter der Unmittel-

barkeit bewahren". Nur darf man nicht verlangen, dass auch die zusammengesetzten Intuitionen, wie es bei den einfachen der Fall ist, ohne jede Methode gewonnen werden, nicht lehr- und lernbar seien. Man kann sie im Gegenteil methodisch auflösen und ihre Elemente sowohl einzeln als auch in ihrem inneren Zusammenhange mit einem Blicke zusammenschauen. „So kann man z. B. den Begriff eines regulären Vierecks, wenn man schon geübt ist, mit einem Blicke auffassen; gleichwohl lässt er sich in sechs Elemente zerlegen, in Figur, Seite, Winkel, Rechtheit, Vierheit und Gleichheit, und man kann die Regel angeben, wie die Teile aneinandergeschlossen werden und sich zueinander verhalten sollen". Vor dieses hohe Tribunal der intellektuellen Anschauung gehört auch die Entscheidung über den Begriff des Seins. Die Intellektion hat das ganze Leben der Seele vor sich, schliesst keine Erkenntnisquelle von sich aus. Während aber jede einzelne Erkenntnisquelle nur mit ihrem spezifischen Inhalt zu tun hat — das Gesicht weiss nichts von den Tönen und das Gehör nichts von den Farben — wird allein die intellektuale Anschauung durch diese Kleinstaaterei nicht gehemmt, sondern übt über alle Gebiete ihre souveräne Herrschaft aus. Ohne diese überragende Macht wäre die Frage nach dem Begriff und dem Wesen des Seins einfach unmöglich.

Jeder Begriff durchläuft im Grossen und Ganzen drei Entwicklungsstufen: dunkel erahnt wird er bereits auf der vorsprachlichen Stufe, sodann im Wort ersondert, aber erst das dialektisch verfahrende Denken stellt ihn in seiner ganzen Bestimmtheit dar. Die vorsprachliche Stufe hat für die Definition des Seinsbegriffs offenbar keine Bedeutung; auch den Weisungen der Sprache dürfen wir uns nicht ohne Weiteres anvertrauen; es ist aber immerhin sehr lehrreich die Wege zu verfolgen, auf denen die Sprache, leider unter zahllosen Hemmungen, von der Vernunft geleitet wird. T. begibt sich deshalb zunächst auf den Weg, den Aristoteles mit seiner lexikographischen Methode beschritten.

Die Sprache kennt drei verschiedene Bedeutungen des Wortes „sein". Erstens fragen wir bei Allem, wovon wir sprechen, danach, was es ist. Das Verbum „sein" verbindet hier als Kopula das Subjekt mit dem Prädikate. Von diesem kopulativen Sein müssen wir das Sein als Existenz

unterscheiden: wir fragen jetzt nicht mehr, w a s ein Ding sei, sondern es ist uns wichtig festzustellen, d a s s es ist. Das Sein selbst wird hier betont, genügt als Aussage sich selbst. Diesen Unterschied hat bereits Aristoteles deutlichh hervorgehoben und durch die Entgegensetzung des τί ἐστιν und des ὅτι ἐστίν für alle Folgezeit festgelegt. Es hat aber vor T. niemand bemerkt, dass zwischen dem Sein in der Kopula und dem Sein im Existentialsatze ein weiterer wichtiger Unterschied besteht: das kopulative Sein hat mit der Zeit gar nichts zu tun und steht deshalb ohne Ausnahme im Präsens, während das existentiale Sein durch alle Zeiten geht. Sagen wir, „das Dreieck zerfällt in zwei ähnliche", so haben wir eine zeitlose und allgemein geltende Verknüpfung bestimmter Vorstellungen, wobei wir uns um die Wirklichkeit dieser Verknüpfung nicht zu kümmern brauchen. Liegt es uns aber daran, die Realität eines Vorgangs festzustellen, so müssen wir entweder die Formen der Vergangenheit und der Zukunft anwenden (das Dreieck i s t oder w i r d zerfallen), oder dem Präsens das Wort „wirklich, in der Tat" u. dergl. beifügen. Durch das Was und das Dass wird der ganze Umfang des Seinsbegriffs noch nicht erschöpft. Schon Aristoteles hat die äusserst feine Beobachtung gemacht, dass die Eigennamen (Sokrates) und die singulär gebrauchten Gattungsnamen (dieses Pferd hier) immer nur als Subjekt vorkommen und unter keinen Umständen prädikativ verwendet werden können. Aristoteles glaubte nun, diese Namen hätten ihm das wahre Wesen der Dinge, die eigentliche Substanz entdeckt. T. kann sich natürlich diesem Ergebnis nicht in vollem Umfange anschliessen: die ersten Substanzen des Stagiriten seien ja bloss „durch die Projektion der sinnlich imaginativen Synthesen" entstanden und könnten das wahre Sein keineswegs für sich in Anspruch nehmen. Die aristotelische Betrachtungsweise führt aber unbewusst auf den richtigen Weg. Schliessen wir nämlich die sogenannten sinnlichen Substanzen aus und fragen wir weiter, welches Wort dann übrig bleibe, das immer nur als Subjekt vorkomme und nie prädikativ gebraucht werde, so finden wir nur das Pronomen I c h und die nach der Analogie mit ihm gebildeten Pronomina Du, Er, Wir usw. Es bleibt also lediglich das Ich übrig, von welchem alles Sein ausgesagt wird. So erkennt bereits die Sprache das Ich als das Seiende oder als das dem Sein Zu-

grundeliegende (τὸ ὑποκείμενον) an, und zwar in der Art, dass ausser dem Ich nichts anderes diese Stelle einnehmen kann.

Die unbewusste Vernunft der Sprache weist uns auf den richtigen Weg, vermag aber nicht, vor verhängnisvollen Verirrungen zu schützen. So ist die Übertragung des Substanzbegriffes vom Ich auf die Dinge der sinnlichen Erfahrung eine Verirrung, von der es äusserst schwer ist loszukommen und auf den richtigen Weg wieder einzulenken. Um diesen Weg endgültig zu sichern, sucht nun T. die Ergebnisse der lexikographischen Methode durch ihre dialektische Bearbeitung zu voller Gewissheit zu erheben.

Jede Tätigkeit müssen wir notwendig auf einen gewissen Inhalt beziehen, „der selbst nicht mit irgend einer Bestimmtheit schon gegeben ist, sondern nur als Beziehungspunkt für die Beziehungseinheit dieser Kategorie «Was?» von uns gefordert wird". Denken wir, so müssen wir etwas denken und dies Etwas ist das Was-Sein, der Gegenstand oder der Inhalt unserer Denktätigkeit. T. bezeichnet diesen Gegenstand im Anschluss an den Aristotelischen Sprachgebrauch als das ideelle Sein (τὸ εἶδος oder ἡ οὐσία ἡ κατὰ τὸν λόγον). Dieses Sein lässt sich genauer dadurch bestimmen, dass die Prädikate des Wahren und Falschen sich auf es allein beziehen. Durch diese Kategorie lässt sich aber das Sein nur teilweise definieren, denn das Was-Sein ist nur ein Glied der Beziehung, das nicht gesondert vom zweiten Gliede gedacht werden kann. Als ersten Beziehungspunkt haben wir das ideelle Sein und als zweiten — die immer wechselnden Tätigkeiten. Welches ist nun ihre Beziehungseinheit? Die ideellen Inhalte für sich betrachtet sind immer dieselben und verändern sich nicht in der Zeit: jeder Ton, jed Farbe, jeder geometrische Lehrsatz und auch jedes beliebige Stück eines Ganzen kann sich unzählige Male wiederholen, ohne dass an diesen Inhalten etwas verändert wird. Im Gegensatz zu dem immer identischen ideellen Sein sind die Tätigkeiten „niemals dieselben, sondern jedesmal anders und unvereinbar eine mit der andern". Die Ordnungsform der Zeit und die Unterschiede der Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit haben mit dem ideellen Sein nichts zu tun: sie sind ausschliesslich und allein auf das reale Sein anwendbar. Die Einheit, die wir suchen, soll uns folglich nicht ihren Inhalt vor Augen stellen — denn das führt immer nur zum

ideellen Sein — sondern nur ihre Beziehung zu diesem. Der Begriff, der dabei in unserem Bewusstsein entsteht, kann als d a s r e a l e S e i n, oder die Existenz oder das Dasein oder die Wirklichkeit bezeichnet werden. Diese Kategorie ist nicht durch Abstraktion gewonnen, man darf sie nicht als den Bodensatz betrachten, der nach Weglassung der verschiedenen Merkmale der einzelnen Tätigkeiten übrigbleibt, sondern ausschliesslich und allein als Beziehung, in welcher sich alle Tätigkeiten zum ideellen Sein befinden. So wird ein Mensch ein Sohn genannt, nicht weil er bestimmte Eigenschaften hat, sondern nur wegen seiner auswärtigen Beziehung zu einem Vater. Ist es nun der Dialektik des Denkens zu verdanken, dass wir das ideelle und das reale Sein scharf voneinander scheiden können, und zwar nach den Gesichtspunkten der Einheit und Vielheit, der Identität und des Andersseins, der Zeitlosigkeit und der Zeitunterschiedenheit, so lässt sich von ihr erwarten, dass sie uns auch die Voraussetzung zeigt, unter welcher sich diese dreifach voneinander unterschiedenen Arten des Seins wieder zu Einem Sein zusammenschliessen. Die Tatsache der unauflösbaren Zusammengehörigkeit des Was- und des Dass-Seins steht über jedem Zweifel. Ein Begriff kann nicht erkannt werden, ohne dass eine reale Tätigkeit vorhanden wäre, deren Inhalt (ideelles Sein) eben dieser Begriff bildet, und man wird vergebens nach einer Denktätigkeit suchen, in der nicht etwas gedacht würde. Es ist uns unmöglich zu wissen, d a s s wir denken, ohne zugleich zu wissen, w a s wir denken. Und dasselbe gilt auch von unseren übrigen Tätigkeiten. Das Dass des Empfindens, Wollens und Fühlens kann von einem anderen Dass nur durch Beziehung auf einen anderen Inhalt unterschieden werden: haben wir denselben Inhalt vor uns, so kann auch nur von ein und demselben Zustand die Rede sein. Erst wenn andere Gefühls- und Empfindungsinhalte an ihre Stelle treten, können wir von anderen Tätigkeiten reden. Die Absonderung der ideellen Inhalte von den realen Tätigkeiten wird also nur von unserem Denken vollzogen — diese Absonderung überwinden und die ursprüngliche Einheit herstellen, d. h. den Grund der Tatsache verstehen, die uns die innere Erfahrung auf Schritt und Tritt vor Augen stellt, kann das Denken nur unter der Voraussetzung, dass es Ein Wesen gibt, das sowohl die Tätigkeiten als auch ihre Inhalte aus sich her-

vorbringt und daher beides in unzertrennlicher Einheit in sich enthält.

Dieses Wesen ist mit jeder beliebig gesetzten Tätigkeit eins, doch so, dass es auch mit jeder beliebigen andern Tätigkeit zusammenfällt — es ist also mindestens ebenso real wie jede dieser Tätigkeiten. Es bleibt uns daher nichts mehr übrig, als alle unsere Lebenstätigkeiten als Akte dieses Wesens aufzufassen, in welchem auch die früheren Tätigkeiten so oder anders erhalten bleiben und die zukünftigen wurzeln. Da dies Wesen alle unsere Tätigkeiten durchdringt, alle aufeinander bezieht und in allen immer gegenwärtig ist, so ist es, im Grund genommen, „gegen die Trennung und das Auseinander der Tätigkeiten und gegen ihre zeitlichen Differenzen" völlig gleichgültig. Ebenso wird auch die Scheidung des ideellen Seins in elementare Empfindungen, primäre Kategorien und einzelne Gedanken durch die sie alle umfassende und von ihrer spröden Vielheit unberührte Natur dieses Wesens restlos überwunden. „Es ist hier nicht bloss, wie Aristoteles von der Vernunft sagte, ein Raum der Ideen (τόπος εἰδῶν) gemeint, wo sie alle nebeneinander und beieinander wären, sondern eine ganz andere Art von Einigung, da sie ineinander sind und jede Idee ihre Fremdheit der andern gegenüber verliert, so dass sie alle zwar als verschieden gesetzt, aber doch aufeinander bezogen und von einem einzigen Denken zugleich erkannt werden." „Endlich verschwindet in dieser dritten Natur auch der Gegensatz des Dass und Was, da wir ja beides nur auseinanderhalten können, wenn wir sowohl das eine als das andere ganz verstehen. Wie sollen wir aber um das Dass unserer Thätigkeiten wissen, ohne von Anfang bis zu Ende in ihnen, und zwar ihrem ganzen Wesen nach gegenwärtig, d. h. ohne mit ihnen identisch zu sein? Denn die mindeste Trennung der Akte von dem Wissen um sie und um ihren Inhalt würde ebensoviel Nicht-verstehen erzeugen. Da wir aber überhaupt wissen, d a s s wir tätig sind und w a s der ideelle Inhalt dieser Tätigkeiten ist, so zeigt sich darin schon die Trennung des Dass und Was aufgehoben. Mithin gleicht diese dritte Natur, welche alles Dass und alles Was umfasst und einigt, auch den Gegensatz zwischen beiden aus und vermittelt so die Tatsache, die unser gewöhnliches Bewusstsein uns vor Augen stellt". (Mt 57—58). Das Eine Ich, welches sowohl das ideelle, als das reale Sein

in sich umfasst, kann mit dem üblichen Ausdruck „Subjekt-Objekt" nicht bezeichnet werden, weil dieser Begriff auf jede einzelne Erkenntnis ohne Weiteres angewandt werden darf: der Inhalt der Erkenntnis ist ja nur dann vorhanden, wenn er durch die zugehörige Tätigkeit verwirklicht wird, und es deckt sich sowohl in den Anschauungen als in den Vorstellungen und Begriffen die Tätigkeit mit ihrem Inhalt vollkommen. Das Ich aber umfasst in gleicher Weise das Fühlen, welches T. mit dem Wollen identifiziert, und das Handeln, welchen Tätigkeiten das vorgestellte Objekt bloss koordiniert ist, ohne mit ihnen identisch zu sein. Die Gefühle und Handlungen sind keine Erkenntnisse und bilden also kein ideelles Sein. Wohl aber lassen sie sich als r e a l e s Sein bezeichnen, da wir sie der Zeitordnung unterwerfen und auch die Frage nach ihrem wirklichen Vorhandensein stellen können. Die Gefühle und Handlungen sind also als Tätigkeiten mit der Denktätigkeit „von derselben Gattung, wenn auch nicht von derselben Art". (Ps. 18). Aus obigen Betrachtungen ergibt sich die Definition des Ichs als „des in numerischer Einheit gegebenen, seiner selbst bewusstwerdenden Beziehungsgrundes für alles im Bewusstsein gegebene ideelle und reale Sein". Mit dem Ausdruck „numerische Einheit" soll nur betont werden, dass das Ich eins ist sowohl der Vielheit seiner eigenen Tätigkeiten gegenüber, als auch in Beziehung auf andere Wesen überhaupt. (Wie das Ich zur Annahme der Wesen ausser sich selbst kommt, wird in weiteren Teilen der Metaphysik gezeigt, zu deren Darstellung uns hier der Raum fehlt). Der Terminus „numerische Einheit" trifft also nur e i n e Seite im Begriffe des Ichs. Auch auf einen Zweckgedanken, eine thematische Einheit oder die Idee eines Ganzen lässt sich die Einheit des Ichs nicht zurückführen, da alle diese Begriffe sich bloss auf einen Teil unseres Bewusstseins beziehen, und wir wollen doch die gesamte, im Bewusstsein gegebene Wirklichkeit, in ihrem eigentlichen Mittelpunkte erfassen. Seine Einheit kann das Ich nur in sich selbst erleben und aus sich selbst erkennen. Erst wenn es sich auf sein ursprüngliches Wesen besonnen hat, kann das Ich seine Einheit mit irgendwelchen anderen Einheiten vergleichen und Berührungspunkte darin entdecken. Ist aber einmal der Begriff der Substanz und der substanzialen Einheit gewonnen, so steht nichts im Weg, ihn „nicht als bloss singulär zu be-

trachten und nicht bloss auf das individuelle Ich zu beziehen, sondern ihn als allgemeine Kategorie zu gebrauchen", sobald sich ein Gegenstand findet, der den Merkmalen dieses Begriffs genügt. Gäbe es kein Ich- oder Selbstbewusstsein, so könnte auch der Begriff der Substanz nicht entstehen, mit ihm aber müssten auch die Begriffe vom dinghaften Sein, von objektiver Wirklichkeit, von Wesen und Erscheinung usw. verschwinden, denn sie setzen alle den Grundbegriff alles Denkens, den Begriff des Seins voraus. „In dem Selbstbewusstsein haben wir daher die einzige und letzte Quelle unseres Begriffs vom Sein, und alle Anwendungen, die wir in so mannigfaltiger Weise von diesem Begriffe machen, müssen als abgeleitete auf diese Quelle zurückgeführt werden. Denn wie sollen wir von irgend einem Dinge, von einem Tier, einer historischen Person, einem durch Analyse gefundenen Elemente, selbst von Gott und wovon es auch sei, sagen können, dass es sei, gewesen sei oder sein werde, wenn wir nicht schon wüssten, was «sein» bedeute? Und wie sollten wir dies wissen, wenn wir nicht uns selbst kennen gelernt und den Begriff des Seins daraus geschöpft hätten? Wir schliessen auf das Sein aller andern Dinge; unseres eigenen Seins allein sind wir uns unmittelbar bewusst und grade dieses Wissen von uns selbst und von unseren Tätigkeiten und ihrem Inhalt ist alles, was wir unter Sein verstehen, und es gibt keine andere Quelle der Erkenntnis für diesen Begriff". (Mt 73).

Durch diese Betrachtungen wird die Philosophie von dem Alpdruck, der auf ihr lastete, befreit. Für Platon wie für das gesamte antike Denken war nur das Allgemeine das wahrhaft Seiende, das individuelle Ich gehörte in dies Gebiet nicht hinein. Kant bestreitet die metaphysische Realität des Ich als Substanz mit Gründen, die dem bereits von Platon erledigten Empirismus und Sensualismus entnommen sind: vom substanzialen Sein des Ich will der Königsberger nichts hören, weil er es unter den Gegenständen der sinnlichen Erfahrung nicht zu finden vermag. Die nachkantischen Systeme kehren zur platonischen Auffassung zurück, indem sie den Kantischen Stamm mit dem antiken idealistischen Pfropfreis veredeln. Fichte stellt das Dilemma auf: das Ich sei entweder ein totes

Ding oder eine Tätigkeit, und diese Tätigkeit ist bei ihm von ihrem Vorbild, der platonischen dialektischen Bewegung der Begriffe, die nach dem Satze des Widerspruches alles Denken wie Sein erzeugt, kaum zu unterscheiden. Hegel, der das letzte Wort der ganzen Richtung spricht, bekennt sich mit einer Entschiedenheit, die nichts zu wünschen übrig lässt, zum platonischen Standpunkt und fasst demnach das Ich bloss als ein Sich-selbst-Denken auf. Von der für alle späteren Formen der idealistischen Ontologie massgebenden platonischen Auffassung konnte sich auch Leibniz nicht ganz frei machen, indem er das Wesen des Ich in die Erkenntnis der allgemeinen Ideen setzte. Der Schöpfer der Monadologie entwarf den stolzen Plan zum prächtigen Neubau der Philosophie des tätigen Geistes, benutzte aber dazu teilweise die alten idealistischen Fundamente, und es ist erst Teichmüller gelungen unter das augustinisch-leibnizische Ideengebäude völlig neue Fundamente zu legen. Ich sage, e r s t T., denn seinen beiden grössten Vorgängern im XIX Jh., war es nicht gegeben, die Leibnizsche Seinslehre irgendwie zu erweitern oder konsequenter durchzuführen. Obwohl Herbart zum Teil von dem Schöpfer der Monadologie ausgeht, bestimmt er doch das Ich bloss als einen leeren Ort, in dem die jedesmal ins Bewusstsein tretenden Vorstellungen zusammengefasst werden. Erinnert diese Herbartsche Bestimmung des Ich nicht an die Definition des Ärmels, als eines Loches, um welches Tuch herumgelegt wird? Was ist in der Tat das Herbartsche Ich anderes als das Loch, in welches die Vorstellungen unaufhörlich hineinfliessen, um dann sofort von anderen Vorstellungen verdrängt zu werden? Ist dies nicht ein Omnibus mit immer neuen ein- und aussteigenden Fahrgästen, ohne welche er ganz und gar leer bliebe. Lotze hielt in den Werken seiner Jugend und seines reifen Mannesalters am Leibnizschen Standpunkte fest, in seinen letzten Werken (der III. Bad des „Mikrokosmos" und die „Metaphysik" von 1879) nimmt er zur Frage nach der Substanzialität des Ich eine merkwürdig schwankende Stellung ein: es genügt hier an die Definitionen des Seins, die uns der alte Lotze bietet, zu erinnern, — das Sein als ein „in-Beziehung-Stehen", das Sein als „die sich selbst vollziehende Tätigkeit" — um festzustellen, dass T-s unmittelbarer Vorgänger über die ontologischen Errungenschaften der augustinisch-leibnizschen

Philosophie des tätigen Geistes den Strich zieht. (S. den kurzen Vergleich der Lotzeschen und der T-schen Seinslehre unten im Exkurs „Teichmüller gegen Lotze". SS. 361—363).

Wir sehen, dass auch diejenigen Vorgänger T-s, die den Ich- und den Substanzbegriff in die nächste Nähe zueinander gebracht haben, zur Unterscheidung des Ich bewusstseins von der Ich vorstellung nicht vorgedrungen sind. Die Folge davon war, dass sie den richtigen Ausgangspunkt für die Einsicht in die dreigliedrige Einheit des substanzialen, realen und ideellen Seins nicht gewinnen konnten und das wahre Wesen des Ich entweder in die Vorstellungen, d. h. in das ideale Sein, oder in die Tätigkeiten, d. h. das reale Sein setzen mussten. Erst die Bewusstseinslehre T-s machte es möglich, die dem Ich eigentümliche Einheit zu bestimmen. Wenden wir uns nicht an die Ichvorstellung, die uns aus dem Bereiche des ideellen Seins nicht hinausführt, sondern an das Ich selbst, das sich seiner Tätigkeiten und ihrer Inhalte bewusst wird, so finden wir die richtige Definition: das Ich ist substanziales Sein, das aus sich selbst aus seinem tiefsten „Quellgrund" (mit Eckehart zu reden) alles reale und ideelle Sein hervorbringt, d. h. durch seine Tätigkeiten alle Inhalte erzeugt, ohne irgendwie in ihren beständigen Wechsel einbezogen zu werden oder gar darin aufzugehen.

Die ganze Bedeutung und Fruchtbarkeit der T-schen Seinslehre könnte uns erst dann völlig klar werden, wenn wir wenigstens ihre wichtigsten Anwendungen im Reiche des spekulativen Gedankens verfolgten. Hier müssen wir uns darauf beschränken, nur einige von ihnen beispielsweise zu nennen: die Lehre von der semiotischen Erkenntnis, die in der koordinierenden Tätigkeit unseres Ichs ihren Grund hat; die Ableitung des Begriffs des Nichts, desen objektive Gültigkeit sogar ein Lotze nicht zu leugnen wagte, aus der realen Tätigkeit des Subjekts, nämlich des Verneinens; die Lehre von Zeit, Raum und Bewegung als perspektivischen Auffassungsformen, in denen die Erkenntnistätigkeit den gesamten Inhalt des ideellen Seins vom beschränkten Standpunkte des endlichen Subjekts aus ordnet; die einheitliche Ableitung aus der beziehenden Tätigkeit der Seele all der sachlichen Kategorien, die, wie Retation, Qualität, Quantität u. dergl. das wahre Wesen der Dinge zur Erkenntnis bringen. Aristoteles und Kant hielten die Katego-

rien für unableitbar, weil sie nicht auf ein noch höheres Prinzip zurückgeführt werden könnten. Fichte und Hegel wollten den Ursprung der Kategorien in der Dialektik des Denkens nachweisen, da sie aber das Denken nur seinem ideellen Inhalt nach kannten, so war ihnen der Weg zur Lösung des Problems versperrt. Erst Teichmüllers Untersuchungen, die hauptsächlich in der noch nicht veröffentlichten „Logik und Kategorienlehre" niedergelegt sind, haben diese Aufgabe gelöst.

In den Selbstzeugnissen des sich selbst, seiner Tätigkeiten und ihrer Inhalte bewusst werdenden Ich gewinnt die Philosophie des tätigen Geistes die festeste Grundlage, und diese Grundlage hat erst ihr letzter grosser Vertreter Gustav Teichmüller geschaffen. So ist er der nach Augustinus und Leibniz grösste Bahnbrecher der spiritualistischen Weltanschauung, der mächtigste Befreier des christlichen Gedankens aus den hellenischen Fesseln, der erfolgreichste Schöpfer neuer Denkformen, in denen die christliche und die aus ihr hervorgewachsene deutsche Metaphysik des tätigen Geistes die vollkommenste begriffliche Gestaltung ihrer erkenntnistheoretischen und metaphysischen G r u n d l a g e n gefunden hat.

GUSTAV TEICHMÜLLER

LOGIK UND KATEGORIENLEHRE

Aus dem handschriftlichen Nachlass

herausgegeben von

WŁADIMIR SZYŁKARSKI

Das Denken (Logik)

Cap. I. Die Vorstufen des Denkens

Das Denken und das ideelle Sein

§ 1. Die Empfindung

Es ist mit Definitionen eine eigene Sache; denn einmal preist man sie, wie Leibnitz, als das Meisterstück der Wissenschaft, dann aber wieder hält man sie für überflüssig und für Pedanterie. So führte ich schon an, dass Demokrit es für überflüssig hielt, das Wesen des Menschen zu definieren, da jeder schon wisse, was ein Mensch sei. Ebenso glaubte Quintilian (Inst. orator. Lib. III. 6. 23), es sei überflüssig, das Wesen der Qualität zu definieren, da die Bedeutung derselben ja auf der Hand liege (Qualitatem, cujus apertus intellectus est.) Und ähnlich sagt auch Lotze von der Empfindung, sie sei „der uns allen wohlbekannte Zustand des Bewusstseins, das Sehen eines bestimmtfarbigen Lichtes oder das Hören eines Klanges" (Grundzüge der Psychologie 1881, § 3). Mir will nun scheinen, als ob es gar keinen philosophischen Begriff gäbe, dessen Definition überflüssig sei. Ich habe immer gefunden, dass nicht nur der Lernende, sondern auch der Forschende erst recht zur Besinnung kommt, wenn er die Definition sucht und noch mehr, wenn er ihrer mächtig wird.

Die nächste Gattung (genus proximum) der Empfindung muss man nun nicht in den Begriff eines „Zustandes des Bewusstseins" (2) setzen; denn es ist besser alle metaphorischen Ausdrücke möglichst zu entfernen. Zustände bedeuten, *wie* etwas ist,

ob so oder anders, gehören also zur Qualität. Das Bewusstsein selbst ist aber auch nichts anderes als eine Qualität und keine Substanz; denn wenn einer bei Bewusstsein ist, befindet er sich in einem gewissen Zustande, und wenn er das Bewusstsein verliert, so ändert sich sein Zustand. Mithin würde der Zustand des Bewusstseins ein Zustand des Zustandes oder eine Qualität einer Qualität sein, was nicht angeht; denn die Qualität kann Arten und Gattungen, Grade und Beziehungen haben, aber nicht Qualitäten. Man würde daher eher sagen können, die Empfindung sei das Bewusstsein eines Zustandes, statt ein Zustand des Bewusstseins. Ich will nun zwar nicht läugnen, dass man das Bewusstsein gern personifiziert und ihm wie einer Substanz allerlei Zustände gibt; allein da dergleichen nur Metaphern sind, so müssen wir darauf verzichten, bei der Definition diese Wendungen der Sprache zu gebrauchen.

Da nun die Seele als Wesen, wie wir später genauer sehen werden, in Gemeinschaft steht mit anderen Wesen, sowohl handelnd als leidend, so können wir den ganzen Kreis dieses Handelns und Leidens abtrennen von denjenigen Zuständen der Seele, in welchen sie nur *mittelbar* auf die Aussenwelt bezogen ist und vielmehr in sich lebt. Es ist sofort klar, dass wir mit hem Wort „Empfindung" niemals solche Zustände bezeichnen wollen, die mit der Aussenwelt *unmittelbar* nichts zu tun haben, wie etwa, wenn wir uns an eine Reise erinnern oder den Plan (3) einer zukünftigen Unternehmung in Betracht ziehen. Also ordnet sich die Empfindung unter die Gattung der *unmittelbar* mit der Aussenwelt verflochtenen Zustände der Seele.

In diesen *Z*uständen haben wir aber zweierlei zu unterscheiden nach den Untersuchungen über das Sein, erstens die Tätigkeit, welche dabei von der Seele ausgeübt oder ausgelöst wird, worin die *Wirklichkeit* und Realität dieser Zustände liegt, und zweitens ein ideelles Sein, wonach wir fragen, *was* es für eine Tätigkeit sei und wodurch sie sich von einer andern unterscheide. Hier ist nun wiederum klar, dass wir im Hinblick auf die vielen Beispiele von Empfindungen, deren Wesen wir suchen, keinen Augenblick zweifeln, dass die Empfindung als Inhalt des Empfundenen unter die Gattung des ideellen Seins dieser Tätigkeiten zu stellen sei.

Wenn wir dies aber als das genus proximum der Empfindung gefunden haben, so bleibt uns nur noch eine Spaltung übrig, um die spezifische Differenz zu bestimmen. Diese Differenz muss sich ergeben; wenn wir auf die Quantität des ideellen Seins oder die Grade der Bewusstheit achten. Denn es ist gewiss, dass unsere Seele in unzählbaren unmittelbaren Beziehungen zu anderen Wesen, also zunächst zu denen, die wir perspektiwisch als Gehirn bezeichnen, tätig und leidend ist, ohne dass wir von diesen vielen Tätigkeiten ein Bewusstsein hätten. Gleichwohl haben diese Tätigkeiten alle auch ein Was, einen ideellen Inhalt. Wenn wir nun diese Gruppe unbewussten Tätigkeitsinhaltes absondern, so bleibt uns die Empfinduug übrig, die durch die Bewusstheit differenziert ist.

(4) Die *Definition* lautet also: Empfindung ist der zum Bewusstsein kommende ideelle Inhalt der in unmittelbarem Verkehr mit anderen Wesen sich ergebenden tätigen und leidenden Zustände der Seele. Dass wir die Bewusstheit fordern müssen für diesen Ausdruck, zeigt sich aus solchen Wendungen der Sprache, wie z. B. in Bezug auf die Temperaturunterschiede oder den Geschmack oder den Schmerz, wenn man sagt: „Empfindest du die Kälte nicht? Hast du beim Anlegen des Steinsalzes an die Zunge eine Empfindung von der Salzigkeit? oder du scheinst unempfindlich gegen den Schmerz zu sein“ u. s. w. Man setzt also nur dann die Wirklichkeit oder Existenz einer Empfindung voraus, wenn wir von dem betreffenden ideellen Inhalte ein Bewusstsein gewonnen haben. Allein da uns die Sprache häufig im Stiche lässt mit ihrem Wortschatze und auch keineswegs ihre Distinctionen immer festhält, sondern nach jeder Seite hin die Wörter metaphorisch oder generisch ablenkt oder generalisiert: so können wir auch diese letzte Differenz nicht immer festhalten, sondern werden *wegen der unmerklichen Abnahme oder Steigerung des Bewusstseins* auch den nicht mehr eben noch merklichen Tätigkeitsinhalt doch Empfindung nennen können, wie z. B. wenn wir eine aus dem Zentrum stammende Reflexbewegung erfolgen sehen, welche uns überzeugt, dass das Ich in irgend einer Weise Notiz genommen habe von seinem leidenden Zustande, d. h. von der erfahrenen Einwirkung, und darauf durch eine Tätigkeit antwortete, auch wenn kein Bewusstsein der Erregung und der Handlung stattgefunden hat. So hat Leibnitz

schon von den perceptions insensibles gesprochen. Denn wenn man sich schlafend im Bette auf die andere Seite wendet, so muss diese Reflexbewegung von einer unbewussten Empfindung ausgegangen sein.

(5) § 2. Die Anschauung und die Erfahrung

Die einzelnen Empfindungen, wie sie zu gleicher Zeit und nach einander erfolgen, bilden nun ein Chaos in der Seele. Erst dadurch dass gewisse Komplexe fortdauern oder sich wiederholen, kann das zusammenfassende Ich die Empfindungen als die Beziehungspunkte zu Gruppen und Bildern als den Beziehungseinheiten verknüpfen. Solche sich continuirlich oder wiederholt darbietende Einheiten sind das, was wir die Anschauungen oder Anschauungsbilder zu nennen pflegen, z. B. die einzelnen Tiere, Bäume u. s. w. Ich sehe; verschiedene Farbenempfindungen treten im Bewusstsein auf; ein Komplex derselben verschiebt sich auf der Bildfläche des Bewusstseins; er verschwindet nicht, weil seine Empfindungselemente sich immer identisch erneuern; das Ich fasst diese Punkte zusammen; Anschauungs-Bild eines Pferdes, welches läuft.

Was ist die Einheit in diesem Anschauungsbilde? Wodurch ist es ein Ganzes? Das Ganze scheint ja nichts als die Summe der Teile zu sein. Dann müssten aber die Posten vertauscht werden können, was hier nicht möglich ist, denn der Huf sitzt nicht am Kopfe. Gleichwohl ist weiter gar keine Einheit, keine Ganzheit neben den Teilen sichtbar. Man merkt nun wohl, dass die *Ordnung* der Teile wesentlich ist. Diese Ordnung aber ist die Abfolge der auffassenden und zusammenfassenden Tätigkeit des Ich. (6) Also liegt die Einheit in meiner Zusammenfassung. Meine Tätigkeit befolgt eine gewisse Ordnung in der Auffassung der Empfindungen als der Beziehungspunkte und *das individuelle Gesetz dieser Ordnung ist die Beziehungseinheit, welche die Ganzheit eines Anschauungsbildes ausmacht.* Dass für diese Ordnung die Natur des Objekts massgebend ist, kann hier als gleichgültig betrachtet werden, da das Objekt nicht an sich in meinem Bewusstsein ist, sondern nur durch meine Anschauung. Es ist aber von entscheidender Wichtigkeit, sich dies ganz klar zu machen, dass auch bei den sinnlichen Bildern, des Gesichtes, des Gehörs, des

Tastsinnes u. s. w. und bei ihren Komplexen keine sogenannte objektive Einheit vorhanden ist, sondern nur eine subjektive, nur ein für jedes Bild verschiedenes und daher individuelles, bezüglich generisches *Gesetz der Auffassungsbewegung*. So viel ich weiss, ist dieser Ursprung der Einheit bisher noch in keiner Psychologie und Erkenntnistheorie bemerkt und wir werden sehen, welche Schwierigkeiten durch das Fehlen dieser winzigen Bemerkung in der Lehre von der Vorstellung entstanden sind und überall noch im Wege stehen.

Kant merkte zwar, dass die Einheit des Anschauungsbildes aus dem Subjekte geholt werden müsste, allein er dachte sich einen Vorrat von Kategorien aus, welche das Subjekt dann an die Anschauungen austeilen könnte, z. B. Einheit und Substanz. Woher wir diese reinen Verstandesformen (7) haben, das zu untersuchen hat er den Göttern überlassen. Dass sie aber ganz unanwendbar auf die Empfindungen sind, hat er bemerkt. Er glaubte die Zeitanschauung als Schema einschieben zu können, um zwischen beiden zu vermitteln und die Kategorien auf Erfahrung einzuschränken. Allein es ist ja bekannt, dass die Kinder lange, ehe sie die Zeit, Zeitreihe, Zeitinhalt, Zeitordnung und Zeitinbegriff verstehen, schon die sprachlichen Formen für die Begriffe von Gegenständen und Eigenschaften u. s. w. gebrauchen. Das Kind z. B. sagt schon: „liebe Mutter", oder „süsse Milch" u. s. w. und gebraucht also schon die Verstandesformen von Substanz und Qualität, ohne von Zeit eine Ahnung zu haben. Ausserdem ist das Schema der Zeit auch nicht tauglich zur Vermittelung; denn Qualität z. B. soll nach Kant „Erfüllung der Zeit oder Wahrnehmung mit der Vorstellung der Zeit" bedeuten. Welches Kind aber hat „die Vorstellung der Zeit", wenn es Süssigkeit empfindet? Oder ist bei der Anschauung des Hundes als *Substanz* keine „Erfüllung der Zeit" in der Vorstellung vorhanden, sondern nur, wenn die braune Farbe desselben oder sonst eine *Qualitaet* wahrgenommen wird? Man sieht hieraus, dass Kant nur beinahe das Richtige gesehen hätte, wenn er nicht durch seine scholastischen Scheidungen der Seelenvermögen und die sensualistischen Vorurteile gehindert gewesen wäre; denn die Zeit kommt nur per accidens bei diesen Handlungen des Ich vor und braucht gar nicht *notwendig* in's Auge zu fallen, obgleich sie freilich bei dieser Gelegenheit auch bemerkt werden *kann* Es ist aber

nicht die Zeit, welche die Begriffe „realisiert", und die Begriffe des Verstandes sind auch nicht schon vorher fertige Formen, die bloss (8) auf Erfahrung „restringirt" zu werden brauchten, sondern es dreht sich alles um Handlungen des Ich, die von dem Ich bemerkt werden und aus deren Zusammenfassung und Gegensetzung die Begriffe erst entstehen, als der ideelle Inhalt der Akte selbst, so dass gar keine Vermittlung nötig ist, weil der Begriff eben das Bewusstsein unseres eigenen Tuns, unserer aktuellen Auffassung der Empfindungen selbst ist.

Wenn wir nun diese unsere auffassende Tätigkeit selbst betrachten und als den Einen Beziehungspunkt setzen, ihm gegenüber dann die Empfindungen in ihrer Verschiedenheit und Vielheit als den zweiten Beziehungspunkt nehmen, so können wir die Beziehung beider Punkte wieder durch eine Einheit denken und nennen diese Beziehungseinheit die *Erfahrung*. Das heisst, wir verstehen unter Erfahrung dies, dass wir Empfindungen zu Anschauungen verknüpft oder überhaupt in Bezug auf irgend etwas einen beliebigen Empfindungsinhalt aufgefasst oder empfunden haben. So ist es eine Erfahrung, dass wir Hufen beim Pferde auffassten, dass wir beim Anblick eines Veilchens einen Duft empfanden. dass wir bei Berührung des Feuers Schmerz fühlten u. s. w. Der Begriff der Erfahrung gehört deshalb zu dem Begriff der Anschauung. Da die Anschauung sich spalten lässt in das Angeschaute (Was = Objekt) und das Anschauen (Dass = Subjekt), so fassen wir durch den Begriff der Erfahrung die Beziehung dieser beiden coordinirten Punkte in eine Einheit zusammen.

(9) § 3. Die Vorstellung

Es fragt sich nun, was eine Vorstellung ist. Wenn man glaubt, dies sei längst in den vielen Psychologien festgestellt, so dürfte man sich sehr irren. *Wundt* in seiner Erkenntnislehre sagt nichts darüber, wahrscheinlich weil er die Sache schon für abgemacht hielt; *Lotze* aber gibt in seiner postumen Psychologie dieselbe Erklärung, die seit Plato und Aristoteles gilt, und meines Wissens bisher nicht beanstandet wurde. Diese Gültigkeit blieb ihr aber nur, weil man die Sache nicht von

neuem untersuchte. Lotze sagt: „Vorstellungen, im Gegensatze zu Empfindungen, nennen wir zunächst die Erinnerungsbilder, die wir von früheren Empfindungen, im Bewusstsein antreffen. Dies ist in Übereinstimmung mit dem Sprachgebrauch: wir stellen das Abwesende vor, das wir nicht empfinden, empfinden aber das Anwesende, das wir eben deswegen nicht vorzustellen brauchen." (A. a. O. S. 16). Hiernach sind die Vorstellungen nichts anderes als die Reste der Empfindungen, wie Aristoteles dies formulirt hat, der die Empfindungen wenn sie das Herz, den Sitz des Bewusstseins verlassen haben, als Bewegungsreste im Blute umherirren lässt, bis sie einmal wieder „vorgestellt" werden, d. h. im Herzen wieder zum Bewusstsein kommen, oder in Energie übergehen. Ist dies nun, möge es antik oder modern, so oder ähnlich formuliert werden, eine haltbare Annahme? jeder meint doch, dass er, wenn er sich Veilchengeruch vorstellt, dabei nichts riecht. Wo ist da das Erinnerungsbild der Empfindung? Gibt es ein Bild, das der abgebildeten Sache in keinem Punkte ähnlich ist? Oder riecht einer doch vielleicht etwas, (10) wenn er sich den Geruch von Schwefel oder von Schwefelwasserstoff, um die Sache recht arg zu machen, deutlich vorstellt. Wenn die Empfindungen aber nicht wiederkehren, dann sind die Vorstellungen offenbar auch keine Bilder davon. Dies muss Lotze wohl auch gemerkt haben; denn er fügt geistreich hinzu: „Die Vorstellungen unterscheiden sich eigentümlich von den Empfindungen. Die Vorstellung des hellsten Glanzes leuchtet nicht, die des stärksten Schalles klingt nicht, die der grössten Qual tut nicht weh; bei alledem aber stellt die Vorstellung ganz genau den Glanz, den Klang oder den Schmerz vor, den sie nicht wirklich reproduziert."

Zur Kritik. Diese Äusserung Lotzes ist mir nun sehr merkwürdig, weil sie beweisst, dass der scharfsinnigste Mann, wenn er in den Bahnen des Hergebrachten verbleibt, bloss Rätsel aufgibt, ohne sie zu lösen; denn es ist doch wohl einleuchtend, dass sein letzter Satz, der zum Hergebrachten zurückkehrt, völlig unhaltbar ist. Wie kann mir eine Vorstellung den hellsten Glanz zum Bewusstsein bringen, wenn sie nicht leuchtet? Es wäre das ja genau so, als wenn der Blinde sich die Farben deutlich vorstellen könnte, da die Vorstellung ja von Lotze für blind erklärt wird. Und wenn die Vorstellung

der grössten Qual nicht weh tut, wie soll man denn glauben, dass wir uns dadurch ganz genau den Schmerz vorstellen könnten? Wie kann man also annehmen, dass Vorstellungen Erinnerungsbilder wären? Denn wenn die Empfindungen erst alles das, wodurch sie Empfindungen sind, verloren haben müssen, um Vorstellungen zu (11) werden, so sind solche Vorstellungen sicherlich keine Erinnerungsbilder an eine Sache, an die sie mit keinem Zuge erinnern. Es wäre nun recht schön, wenn sie uns an die Empfindungen wenigstens etwa so erinnerten, wie der Knoten im Taschentueh uns daran erinnern soll, dass wir etwa einen Gratulationsbesuch zu machen haben. Allein in diesem Falle müsste ja dann erstens die Empfindung, an die wir durch die Vorstellung erinnert werden sollen, selbst wieder zum Bewusstsein kommen, d. h. riechen, leuchten, weh tun u. s. w., was Lotze doch als der Erfahrung widersprechend abweist; auch müsste dann zweitens gefragt werden, was doch die Vorstellung sei, die uns als Knoten im Taschentuch an die Empfindung erinnern könne. Wenn wir darunter etwa eine associierte andre Empfindung verständen, so wäre das Problem bloss verschoben, denn eine associerte Empfindung darf ja nach Lotze, da sie doch auch eine Empfindung ist, ebenso wenig wiederkommen, wie die andere. Mithin wissen wir nun gar nicht, was eine Vorstellung ist, und wenn wir eine Empfindung mal gehabt haben, so können wir auch auf keine Weise mehr wissen, *dass* wir sie gehabt haben, und *was* wir empfanden. Ich glaube, dass durch diese Betrachtungen die völlige Unzulänglichkeit der hergebrachten Psychologie klar geworden ist.

Oder sollen wir erst noch dem Zeitgeschmack Rechnung tragen, der nur für recht wissenschaftlich erklärt, was auf Raum und Bewegungsvorstellungen zurückgeführt ist? Sollen wir demgemäss vielleicht die Hypothese aufstellen, es existirte irgend ein Spiegel im Gehirn und die Empindungen spiegelten sich (12) darin, während sie in uns in Energie sind so dass die „Vorstellungen" dann vielleicht bloss die Spiegelbilder der Empfindungen wären und zurückblieben, wenn die Empfindungen vorüber gegangen sind? Wie die Spiegelbilder den Schein der Körper genau vorstellen und doch nicht körperlich sind, so könnten dann die Vorstellungen uns etwa genau den Glanz, den Klang und Schmerz abspiegeln, ohne doch selbst, wie die

Empfindungen, zu leuchten, zu klingen und weh zu tun. Eine solche Hypothese ist nun zwar meines Wissens noch nie aufgestellt, aber es ist immer gut, auf den Geschmack der Zeit einzugehen; denn vielleicht könnte einer doch irgend welche Reflexwellen der Gehirnfasern für solche Spiegelungen in Anspruch nehmen. Allein wer sieht nicht, dass gegen diese Vorstellungen als Spiegelbilder derselbe indirekte Beweis in Kraft treten müsste; denn wenn sie nicht, wie die Empfindungen, riechen, leuchten, weh tun u. s. w., so können sie uns auch nicht an das erinnern, was sie nicht abspiegeln; denn *das, was ihnen fehlt, kommt ja auf keine andere Weise in die Erinnerung zurück nach der Hypothese.* Also wären sie für den Zweck, für den sie erfunden wurden, ganz unnütz und wir blieben doch ohne alle wirkliche Erinnerung an die Empfindungen. Ich glaube, wir müssen also einen ganz anderen Weg der Erklärung versuchen.

Lösung der Frage durch Beachtung der Intensität der Empfindungen und Vorstellungen.

Nun ist zuerst klar und allgemein zugestanden, dass alle Empfindungen in verschiedenen Graden der Intensität vorkommen. Von der Intensität im Allgemeinen und von der bei Vorstellungen (13) im Besonderen spreche ich in dem Abschnitte über die Quantität und bitte also auf etwaige Fragen des Lesers an mich dort die Antwort entgegen nehmen zu wollen. Hier setze ich das dort Erörterte im Ganzen voraus. Nun haben die Empfindungen nur in gewissen sehr engen Grenzen Bewusstheit; denn die geringeren Grade werden uns noch nicht bewusst, die höheren nicht mehr. Wenn man aber die Grenzen, d. h. speziell den Anfangspunkt und den Endpunkt bestimmen wollte, so wird man die Erfahrung machen, dass die grössten Schwierigkeiten durch die begleitenden Erscheinungen in den Weg gelegt werden. Denn da nur in den seltensten Fällen eine Empfindung allein das ganze Bewusstsein ausfüllt, so tritt jede Empfindung immer im Kontrast zu anderen auf. Durch diesen Kontrast verliert oder gewinnt sie aber immer an Intensität, ohne dass damit doch die Reizgrössen der sie hervorrufenden Ursachen wüchsen oder abnehmen. Wir sehen z. B. die weisse Farbe des Papiers; jenachdem uns aber die darauf geschriebenen Worte gleichgültig lassen oder interessieren, wird der Eindruck der Weisse hervortreten odar verschwinden. So

merkt ein Jeder, dass er, jenachdem dieser oder jener Andre zugegen ist, eine andre Rolle in der Gesellschaft spielt; der Schreiber ist ein Grosser unter den Bauern; wenn aber der Landrat oder Präsident erscheint, verschwindet die Grösse des Schreibers, obgleich er noch ebenso vorhanden ist, wie zuvor. Wenn wir (14) nun diesen Obersatz festhalten, so könnten wir behaupten, dass das Erinnerungsbild des hellsten Glanzes wohl leuchte, obgleich wir wegen des Kontrastes mit gegenwärtigen Sinneseindrücken den Glanz nicht so deutlich wahrnehmen können. Denn hätten die Erinnerungsbilder der Empfindungen z. B. von Farben, diejenige Eigentümlichkeit nicht mehr, die den Empfindungen zukommt, und wodurch wir sie gerade Farbenempfindungen nennen, so könnten wir auch nicht mehr uns an braune und weisse Pferde erinnern. Folglich muss das Braune und jede andere Farbe in der Erinnerung doch wieder percipirt werden, wenn man von so oder so gefärbten Dingen spricht und der Hörende sich etwas dabei vorstellen soll. Nur wird die Intensität der Farbenempfindungserinnerung fast verschwinden gegenüber dem mächtigen Eindruck der Grade bei Tageshelle unserem Auge sich darbietenden Farbenwelt. Wenn darum Lotze sagt, die Vorstellung des hellsten Glanzes leuchtet nicht, so füge ich hinzu: ebenso wie der Schreiber verschwindet im Kontrast zum Präsidenten. Wie dieser aber nur in seiner Bedeutung herabgesetzt wird, so ist auch das Leuchten des Erinnerungsbildes nur sehr stark vermindert im Vergleich mit gegenwärtigen Eindrücken. Dass die Erinnerungsbilder aber ihren Glanz und ihren ganzen Empfindungscharakter nicht im Mindesten verlieren, kann man z. B. an den Träumen bemerken, in denen uns Personen (15) und Lokalitäten mit dem vollen und wohlbekannten Glanz der Tageshelle erscheinen, so dass wir schon aus diesem Grunde getäuscht werden und die im Traum vorgestellten Dinge für wirkliche Ereignisse halten, weil wir zwischen Vorstellung und wirklicher Empfindung keinen Unterschied an Glanz, Klang u. s. w. bemerken.

Analogie zwischen Erinnerung und Anschauung.

Um diese Beziehungen zu verstehen, wollen wir die Sache von mehreren Seiten betrachten. Wäre die Intensität und der Umfang der Vorstellungen immer gleich den beim Aufschlagen der Augen empfangenen Eindrücken, so könnte es keinen Unterschied machen, ob wir die Augen schliessen oder öffnen.

Nun sinkt aber beim Schliessen der Augen sofort ein tiefer Schatten auf das ganze Heer von Eindrücken, weil der Kontrast der plötzlichen Dunkelheit gegen die im Bewusstsein auftauchenden Erinnerungen zu mächtig wirkt. Ich will hier nun nicht von den sogenannten Nachbildern reden; denn es sollen uns nicht die physiologischen Fragen beschäftigen, sondern wir wollen die Erinnerungsbilder mit den Anschauungen vergleichen. Bei aller Erinnerung aber muss wegen des notwendigen Kontrastes mit der das offene Auge erfüllenden wirklichen Bilderwelt immer eine allgemeine Herabsetzung der Intensität eintreten. Mithin ist es ganz (16) in der Ordnung, dass eine Menge von Dingen, die früher percipirt waren, bei dem erinnerten Bilde ausserhalb des Bewusstseins bleiben und nur wenige Figuren noch so viel Licht und Farbe behalten, dass wir im Stande sind, sie zu beschreiben und ihre Farbe anzugeben. Die Herabsetzung der Intensität findet aber nicht bloss bei den Erinnerungen statt, sondern wir können dasselbe auch bei den Anschauungen durch eine geringere Einwirkung der anderen Wesen auf uns erreichen, was räumlich als eine Entfernung der Gegenstände von uns erscheint. Je weniger ein Wesen auf uns wirkt, desto ferner scheint es zu sein; je stärker, desto näher. Darum steht die verflossene Zeit bei der Erinnerung in Analogie mit der Entfernung bei dem angeschauten Objekt. Wie wir nach der Luftperspektive einen Gegenstand für nah oder fern erklären je nach seiner Deutlichkeit, d. h. nach dem Grade seiner Einwirkung auf unser Auge oder auf unser Ohr, so verschwinden auch die Erinnerungen mit der Zeit in immer grössere Undeutlichkeit und wir kalkuliren schon daraus auf die Länge der verstrichenen Zeit, und wie der Horizont perspektivisch die Verschwindungslinie ist, so gibt es auch für das perspektivische Terrain unserer Erinnerungen eine Linie der Intensität, in welcher alles verschwindet, um dort als eine endliche Grösse fixirt zu werden. Deshalb ist von der ganzen Vergangenheit nur ein bestimmter Teil mit bestimmter Intensität erinnerlich; alles übrige kann nur unter besonderen Bedingungen wieder erweckt werden, ähnlich wie bei (17) der Perspektive das Verschwundene durch Veränderung der Distanz wieder sichtbar wird, indem man den Augenpunkt der Bildfläche näher kommen lässt.

Verwechselung von Vorstellung und Anschauung. Unterschied von Träumen und Wachen.

Aus dieser Analogie zwischen Erinnerung und phänomeneller Entfernung erklärt es sich auch, dass wir bei Betrachtung von wirklichen Gegenden oder von Bildern das Entfernte oder Undeutliche so leicht durch unsere Vorstellungen ergänzen. Wir sehen nur einen Farbenpunkt mit sehr schwacher Intensität der Farbe und kaum einer Andeutung von Figur und sagen doch gleich, es ist ein Pferd, eine weidende Kuh, ein Mann u. s. w., weil unsere Vorstellungen sich unterschieben, welche ungefähr die gleiche Intensität und Undeutlichkeit besitzen. So glauben wir zu sehen, was wir doch eigentlich nicht sehen, dessen Beschaffenheit wir vielmehr nicht einmal ahnen könnten, wenn unsere Vorstellungen uns nicht zu Hilfe kämen und sich an die Stelle des undeutlichen Gesichtseindrucks setzten. So findet bei allem Sehen in die Ferne immer eine *Verwechselung* zwischen dem was wir vorstellen und was wir sehen, statt und mithin können wir rückwärts daraus auf die Beschaffenheit der Vorstellungen schliessen, die ungefähr so sein müssen, wie die Bilder entfernterer Gegenstände. Wie im „Erlkönig" das Kind, so verwechseln alle Menschen sehr häufig ihre Vorstellungen mit sinnlich wahrgenommenen Gegenständen und daraus entsteht oft die Frage, wie wir das Phantasieren und Träumen von der Wirklichkeit unterscheiden können. Nun hat man gewöhnlich auf (18) die logische Einstimmigkeit und die vernünftige Ordnung der sogenannten Wirklichkeit hingewiesen und dagegen die Widersprüche, die Unordnung und die Unwissenschaftlichkeit der Träume hervorgehoben. Allein dann wäre der Unterschied nur durch kompliziertes Denken zu finden und *nicht unmittelbar merklich;* auch könnte einer die Sache umkehren und behaupten, Konsequenz sei vielleicht nur im Traume möglich, die Wirklichkeit aber umgekehrt voller Unordnung und Widersinn, wie Schiller ähnlich sagt: „Freiheit ist nur in dem Reich der Träume und das Schöne blüht nur im Gesang." Es muss daher noch ein *unmittelbares Kennzeichen* zur Unterscheidung von Traum und Wirklichkeit geben. Dies ist leicht zu finden; denn es besteht in den Graden der Intensität. Unsere Vorstellungen oder Phantasiebilder sind ja ganz schwach im Vergleich mit den sogenannten Empfindungen und werden von diesen sofort ver-

drängt, wie etwas Nichtiges und Unwirkliches. Das Vorstellungsbild einer erwarteten Geliebten wird gleich verschwinden vor ihrer Gegenwart, wie die bei Mondlicht gesehene Welt bei dem Aufgange der Sonne verschwindet. Wenn aber der Kontrast fehlt, so kann, wie z. B. im Traume, auch unmöglich ein Unterschied des in der Vorstellung Gesehenen von der Wirklichkeit entdeckt werden. Will man also auch dort den Unterschied aufzeigen, so muss man den Schläfer wecken; dann wird er selbst den Unterschied der Intensität gleich bemerken und Traum und Wirklichkeit sofort unterscheiden. Wie aber einige Traumbilder gleiche Lichtstärke mit der Wirklichkeit haben und daher auch nach dem Erwachen bisweilen noch eine Zeit lang neben den Sinnesbildern sich erhalten können, (19) so erreichen auch sehr viele Sinnesbilder nur einen so geringen Grad von Stärke, dass wir sie von blossen Vorstellungen nicht unterscheiden können und daher zweifeln, ob wir wirklich einen Gegenstand sehen, oder uns bloss einbilden ihn zu sehen. Mithin muss dann die Täuschung durch Näherherantreten an die Objekte aufgelöst werden, d. h. durch Steigerung der Intensität, indem wir dem Objekte mehr Einwirkung anf uns gestatten. Wir unterscheiden also die Traumbilder von den wirklichen Anschauungen mittelbar dadurch, dass die Traumwelt nicht selbst in wissenschaftlicher Form sich bearbeitet, sondern von dem Wachenden als ein berechenbarer wirklicher Zeitabschnitt seiner Zustände erklärt und dem ideellen Inhalte nach als ein Reflex aus den Anschauungen bewiesen wird, zweitens unmittelbar durch die Differenz der Intensität. Als ein unmittelbares Kriterium kann drittens auch noch der Gegensatz des Flüchtigen und Beharrlichen angeführt werden. Da uns nämlich in der Regel die angeschaute Welt durch kontinuirlich fortdauernde Erregung fest vor den Augen steht, während uns bald dies, bald das dabei einfällt und in Erinnerung kommt, so unterscheiden wir grade durch diese Beharrlichkeit des Eindrucks das Angeschaute von den aus dem sogenannten Inneren kommenden Erinnerungen. Und mithin muss der Traum beim Erwachen sich als etwas Subjektives der wirklichen Anschauung gegenüber charakterisiren, weshalb auch die Frage, ob wir nicht träumen, wenn wir wachen, und umgekehrt nur eine geistreiche Kombination ist, während in der Tat kein Mensch darüber in Ungewissheit sein kann.

Beweis durch das Verhältnis der Empfindung und Vorstellung von Tönen.

Es ist aber überhaupt vielleicht nicht recht deutlich, was das heissen soll, die Vorstellung des hellsten Glanzes leuchte nicht; denn setzen wir Empfindung statt Vorstellung, so möchte man auch nicht gern sagen, die Empfindung des Glanzes leuchte oder glänze. Der Grund, warum wir sprachlich ein Bedenken verspüren, liegt darin, dass Leuchten und Glänzen immer auf äussere Gegenstände bezogen wird, welche die Ursachen einer Empfindung für uns sind. Wenn man aber diesen allerdings falschen Schein wegschafft und genügend einsieht, dass *die Dinge draussen nicht leuchten, sondern nur die Empfindungen,* dann steht auch nichts im Wege, die Vorstellungen leuchten und klingen zu lassen, nur in der Regel mit geringerer Intensität als die augenblicklichen Empfindungen.

Um dies deutlicher zu machen, wollen wir alle Sinnesgebiete beachten. Zunächst die Töne. Der gehörte Ton als Empfindung klingt zwar nicht, d. h. er macht nicht wie eine Glocke sich für Andre hörbar, aber er ist selbst das, was wir Klang nennen. In dem stillen, lautlosen Bewusstsein allein (20) findet alles Klingen, aller Lärm statt. Da es nun bekannt ist, dass diese Töne die verschiedensten Grade der Intensität durchlaufen, so fragt sich, weshalb wir nicht auch den Erinnerungsbildern der Töne einen Ton zuerkennen sollen. Wer hätte nicht schon die Äusserung gehört: „jene schöne Melodie klingt mir noch immer in den Ohren!“ Häufig findet es sich, dass man beim Lesen eines Briefes, eines Buches sagt: „ich höre den Verfasser sprechen“. Und man hört zuweilen so gut, dass man, wenn man musikalisch gebildet ist, die Tonstufe der einzelnen Wörter angeben könnte, die man freilich bloss mit den Augen liest, aber doch zu hören glaubt. Das wirkliche Hören als Empfindung unterscheidet sich also von dem vorgestellten Tone nur durch Intensität, wie man denn auch bei leisem Sprechen oder bei einem aus der Entfernung herübertönenden Gesang häufig durch die eigene Vorstellung ergänzende Worte und Klänge in die Empfindungslücken einschiebt, ohne recht genau zu wissen, ob man gehört oder vorgestellt hat. Wenn deshalb gesagt werden dürfte, die *Empfindung* des stärksten Schalles klinge, und zwar am stärksten, so müsste man gerechter Weise auch zu sagen erlauben, die *Vorstellung*

des stärksten Schalles klinge ebenfalls, nur mit einer Herabminderung der Intensität, wie sie in Proportion mit allen übrigen Lauterinnerungsbildern jedesmal eintritt.

(21) Es handelt sich hier um Tatsachen, die nur durch Selbstbeobachtung und durch Zeichen festzustellen sind. Von der Selbstbeobachtung ist bisher gesprochen. Nehmen wir nun ein Zeichen hinzu. Der Blinde kann nicht von den Farben sprechen, der Taube nicht von den Tönen; wenn die *Vorstellungen* von Tönen also ganz klanglos wären, so müssten wir uns dabei wie Taube verhalten. Mithin könnten wir, z. B. wenn wir die Vokale a, e, i, u uns *vorstellen*, ohne sie auszusprechen oder von einem Anderen zu hören, keinen Klangunterschied derselben angeben. Wir wüssten also nicht, wenn wir es nicht im Augenblick grade hörten, ob a anders als i klingt. Mithin könnten wir auch, wenn wir das vorgestellte a aussprechen, nicht beurteilen, ob wir a gehört haben, oder etwa i, weil der in der Empfindung gegebene Klang ja nicht mit einem vorgestellten verglichen werden kann, wenn in dem vorgestellten kein Klang vorhanden ist. Diese Zeichen genügen, um uns zu überzeugen, dass die herrschende Lehre von dem Wesen der Vorstellung unhaltbar ist und alle Möglichkeit der Erkenntnis aufhebt, wie sie auch in Widerspruch steht mit aller Selbstbeobachtung.

Teleologischer Beweis durch Berücksichtigung namentlich der niederen Sinne.

Um nun auch noch die unteren Sinne zu berücksichtigen, so weiss man, dass der Hund die Spur seines Herrn oder eines Wildes verfolgt, obgleich die Erde oder das Gras, wo er schnüffelnd (22) läuft, nur einen unendlich kleinen Bruchteil von einer dem Herrn oder dem Wilde angehörigen und hängen gebliebenen Substantz empfinden kann. Diese Substanz, möge sie eine feuchte oder gasige Ausscheidung oder eine elektrische Disposition sein, ist für unsre Chemie und Physik völlig gleich Null; sie reicht aber doch hin, um dem laufenden Hunde den Weg zu zeigen. Nun nehme man die unendliche Grösse, welche dagegen der Empfindung zuwachsen muss, wenn der Hund in unmittelbare Berührung mit dem Herrn oder dem Wilde tritt, und man wird bekennen, dass nicht nur die grössten Unterschiede an Intensität den Empfindungen zukommen müssen, sondern dass *auch noch verschwindend kleine Grade der Empfindung einen spezifi-*

schen Charakter haben und sich von andersartigen Empfindungen deutlich unterscheiden lassen. Im Kontrast mit stärkeren Empfindungen verschwinden aber die schwächeren vollständig aus dem Bewusstsein und es gibt auch da eine Verschwindungslinie, bis zu welcher die schwächere noch neben einer stärkeren bewusst bleibt.

Gehen wir nun zu den Vorstellungen über, so sind im Allgemeinen die Vorstellungen (nicht die Empfindungen) des Hautsinnes, des Geschmackes und des Geruches viel schwächer als die des Gehörs und des Gesichtssinnes. Dass diese Vorstellungen aus dem Gebiete der unteren Sinne aber dennoch den Charakter der zugehörigen wirklichen Empfindungen besitzen, wird durch die Wiedererkennung semiotisch bewiesen. Denn fehlte ihnen dieser Charakter, (23) so könnten wir keinen Geschmack oder Geruch wiedererkennen. Wie sollten wir sagen mit verbundenen Augen, dass wir jetzt Terpentin, jetzt Schwefel riechen, wenn die Vorstellungen als Erinnerungsbilder keine, auch nicht die mindeste Spur von dem eigentümlichen Inhalt dieser Geruchsempfiedungen mehr besässen. Wenn dem so wäre, dann müsste jede Empfindung als etwas schlechthin Neues auftreten und könnte nicht als gleichartig einer früheren wiedererkannt werden, da die Wiedererkennung nur durch die Erinnerungsbilder, d. h. durch die Vorstellungen möglich ist. Wir haben deswegen anzunehmen, dass die Vorstellungen aus dem Gebiete der niederen Sinne, ebenso wie die Ton- und Farbenvorstellungen, in der Tat denselben ideellen Inhalt, dasselbe Was haben, wie die Empfindungen, und sich von denselben nur durch den Grad der Intensität unterscheiden.

Diese tatsächliche Abschwächung der Intensität hat, teleologisch betrachtet, einen grossen Vorteil für die Entwicklung der Intelligenz. Je stärker nämlich eine Empfindung wird, desto mehr nimmt sie den ganzen Raum des Bewusstseins für sich allein in Anspruch, so dass einem, der in die Sonne sieht, oder sich neben eine feuernde Batterie stellt oder seine Nase den Ammoniakdämpfen aussetzt u. s. w., förmlich die Sinne vergehen, wie man sagt, d. h. dass ihm die Eine Empfindung alles übrige aus dem Bewusstsein treibt und mithin jede Besinnung unmöglich wlrd. Sind die Töne aber nicht überlaut, ist das Licht gemässigt, ist die Lust oder der Schmerz

nicht zu mächtig, (24) so kann man sehr viele Empfindungen von Tönen oder Farben u. s. w. zu gleicher Zeit haben, wie z. B. wenn man in eine Landschaft blickt, ohne durch irgend ein Licht geblendet zu werden, oder wie man ein Orchester in gewisser Entfernung schön geniessen kann, während der Mann an der Pauke oder überhaupt jeder Mitspielende notwendiger Weise um den Totaleindruck kommen muss. Diesen selbigen Vorteil der Abminderung der Intensität der Empfindung bieten nun die Vorstellungen in noch viel höherem Grade, da sie mehr oder weniger in der Verschwindungslinie liegen. Wäre die Intensität ihres empfundenen Inhaltes noch geringer, so würden sie erinnerungsunfähig, d. h. vergessen. Sie reichen also alle nur mehr oder weniger über die perspektivische Verschwindungslinie hinaus und machen es dadurch möglich, dass wir nicht nur ihrer viele zu gleicher Zeit haben können, sondern dass auch entgegengesetzte, die sich bei ihrer ursprünglichen Empfindungsstärke ausschliessen, ruhig nebeneinander betrachtet werden können.

Um diesen Vorteil als gerechte Beurteiler ganz zu würdigen, wollen wir uns denken, wir hätten selbst den Bau des menschlichen Erkenntnisvermögens zu zimmern und wären übereingekommen, den Empfindungen immer ihre ursprüngliche Stärke unverkürzt auch in der Erinnerung zu belassen. Was würde erfolgen? Zunächst würde (25) kein Mensch wissen, wann er etwas wahrnimmt; denn wenn er z. B. ein Pferd sähe, so würden ihm zwar Erinnerungsbilder von Pferden aufsteigen; diese wären aber ebenso intensiv, wie das Bild des gesehenen Pferdes und man könnte nicht wissen, ob dieses oder jene Erinnerungsbilder im Augenblick wirklich wahrgenommen werden. Mithin müßte jede Erkenntnis der Wirklichkeit im Gegensatz gegen die Möglichkeit aufhören. Ausserdem aber müsste das Bewusstsein bei den Erinnerungen an die gehörten Töne, an die Gerüche und Schmerzempfindungen u. s. w. in einer solchen chaotisch tumultuarischen Art verwirrt werden, dass von einem Denken keine Rede mehr sein könnte; denn die einstmalig gehörten Donnerschläge würden uns wieder und wieder betäuben, berauschende Düfte, pestilenzialische Gerüche, peinigende Schmerzen u. s. w. würden uns benebeln und wir würden in der traurigsten Lage sein und bei weitem nicht einmal zu einer solchen Stufe der Inteligenz ge-

langen können, wie sie sich doch schon bei den niedrigeren Tieren findet. Die große Abschwächung der Intensität, welche die Empfindungen erleiden, wenn sie zu sogenannten Vorstellungen werden, verdient darum unseren ganzen Beifall und, wenn wir gerecht urteilen, so werden wir diejenigen abweisen müssen, welche so laut darüber klagen, dass die Erinnerungen an ihre grossen Geschmacks- und Liebesgenüsse und an die schönen Tonempfindungen u. s. w. so schwach sind und dass (26) dasjenige, was sie das Schöne nennen, so vergänglich ist. Grade an diese Vergänglichkeit der Stärke der Empfindungen sind viel höhere Güter geknüpft, nämlich die Besonnenheit und die Kunst und die Wissenschaft und die Religion, die alle verschwinden müssten, wenn die Empfindungen ihre einmalige Stärke auch in der Erinnerung beibehielten.

Die Einheit der Vorstellung.

Die Empfindungen bilden für die Anschauungen nur das Material; denn es können z. B. in dem Anschauungsbilde eines Pferdes und eines Hundes genau dieselben einfachen Farbenempfindungen gegeben sein, etwa braun und weiss und schwarz. Mithin kommt für das Anschauungsbild alles auf die Ordnung oder Abfolge des Empfindungsmaterials an, wodurch die sogenannte Figur entsteht. Da diese Ordnung zwar durch die Einwirkung ausser uns befindlicher Wesen auf uns hervorgerufen, aber doch immer nur eine Abfolge unserer auffassenden und zusammenfassenden Tätigkeit ist, so kann die Einheit eines Anschauungsbildes auch nur in dem individuellen oder generischen Gesetz der Ordnung unserer auffassenden Tätigkeit bestehen.

Wenn nun die Empfindungen und mit ihnen die Anschauungen vorübergehen, so bleibt ein Erinnerungsbild, die sogenannte Vorstellung zurück, die je-nach-dem wieder bewusst werden kann. Dass in der Vorstellung der ideelle Inhalt der Empfindung erhalten bleibt, wenn auch mit Herabsetzung der Intensität, haben wir gesehen. Es steht aber nichts im Wege, dass nicht auch die Einheit des Anschauungsbildes, d. h. das individuelle oder generische Gesetz der auffassenden Tätigkeit (27) erhalten bliebe. Denn wenn die Empfindung, welche der ideelle Inhalt unserer Tätigkeit ist, repruducirt wird, so scheint es fast als notwendig, dass auch, wenn mehrere Empfindungen reproducirt werden, dieselbe Reihenfolge der Tätigkeit

wie ursprünglich wiederkehrt und dass sich mithin auch das Anschauungsbild selbst, ebenso gut, wie sein Material, als Erinnerung erhält. Dass sich dies nun nicht bloss denken lässt, sondern auch wirklich so ist, bezeugt die allgemeine Erfahrung.

Da wir aber bei allen Empfindungen in unmittelbarem Verkehr mit anderen Wesen, also perspektivisch ausgedrückt mit dem Gehirne stehen, so wird das Empfinden und Anschauen auch nur das ideelle Sein oder Was derjenigen Tätigkeit der Seele enthalten, die wir *Bewegung* nannten. Wenn wir diese bewegende Tätigkeit nach der Seite ihrer Wirkung auf andere Wesen, also speziell auf das Gehirn, bezeichnen wollen, so findet sich da der gebräuchliche terminus *Innervation.* Mithin muss bei jeder Empfindung und Anschauung eine Innervation eintreten und zwar je nach dem individuellen oder generischen Gesetz der Ordnung, wie sie bei den verschiedenen Anschauungsbildern vorkommt, jedesmal zugehörig eine bestimmte Abfolge oder Ordnung der Innervation. Und hierdurch erklärt sich prinzipiell und einfach die Tatsache der Coordination des sensiblen und motorischen Apparates. Da nun das Nervensystem in bestimmter Weise gegliedert ist, so folgt, dass die Innervationen auch immerfort in die Bahnen der mit jeder Empfindungsgruppe coordinirten Bewegungsnervengruppe überführen. Wir müssen deshalb a priori fordern, dass wenn Erinnerungsbilder, d. h. Vorstellungen von sichtbaren oder hörbaren oder tastbaren u. s. w. Gegenständen wieder (28) bewusst werden, allemal auch Innervationen in den zugehörigen Bewegungsorganen stattfinden und dass je nach dem Grade der Intensität der reproducirten Empfindung oder Anschauung die Bewegungstendenz auch eine entsprechende Grösse der Kraft gewinne. Mithin werden wir a priori erwarten, dass bei vielen Vorstellungen der zu uns gehörende Organismus in einem solchen Grade bewegt werde, dass auch Andre diese Bewegungen wieder wahrnehmen können. Die Erfahrung verificirt diese Schlüsse; denn der rohe Mensch spricht laut für sich oder singt, wenn er Töne und Worte vorstellt, der gebildete, wenn er in Leidenschaft ist und dadurch seine Bildung unwirksam wird; ebenso begleiten die uncivilisirten Menschen ihre reproducirten Gesichtsanschauungen mit Gebärden; die Vorstellungen aus dem Gebiete des Hautsinnes durch eine Mimik, welche den Bewegungen beim Ursprung der Empfindung entspricht

u. s. w. Kurz die Erfahrung zeigt auf Schritt und Tritt, dass die Vorstellungen nicht bloss den ideellen Inhalt, d. h. die Empfindung, sondern auch die Ordnung der Bewegungstätigkeit behält. Da aber durch die Wahrnehmbarkeit dieser Reaktionen nicht bloss eine Verlangsamung in der Entwickelung der Vorstellungen, sondern auch eine Ablenkung der Aufmerksamkeit eintreten muss, so verlangt die Bildung eine Unterdrückung derselben. Ausserdem kann auch die ursprüngliche Intensität der Empfindung so herabgemindert werden, dass die zugehörige Innervation keine wahrnehmbaren Folgen mehr hat.

Die allgemeinen Vorstellungen.

(29) Die Anschauungen beziehen sich zunächst auf ein individuelles Objekt z. B. diesen bestimmten Menschen; aber die Objekte sind niemals unveränderlich; denn ein Mensch oder jedes andre lebendige Wesen ändert vielfach seine Figur durch Bewegung seiner Teile; auch unlebendige Wesen wie Statuen bieten uns eine verschiedene Anschauung dar, je nach dem sie von dieser oder jener Seite gesehen werden. Es fragt sich nur, ob bei der Reproduktion der Anschauungen in den sogenannnten Vorstellungen immer eine Vielheit von Erinnerungsbildern wiederkommt, oder ob die Vorstellung eine Einheit besitzt, welche bei den Anschauungen unmöglich ist, ob man z. B. von einem Menschen eine Gesamtvorstellung besitzt, obgleich man Anschauungsbilder von ihm in verschiedenen Stellungen empfing. Diese Frage wurde bisher nur von Aristoteles aufgeworfen, ist aber, wie mir scheint, in den späteren Psychologien nicht berücksichtigt.

Dagegen hat man die Frage in Bezug auf das Verhältnis der allgemeinen Vorstellung zu den ihr untergeordneten Arten nicht übergehen können. Ich kann mich aber nicht ganz mit den jetzt herrschenden Annahmen befreunden. Als ich in dem Anfang der fünfziger Jahre die Psychologie bei dem mit Recht gefeierten Trendelenburg hörte, lernte ich, dass die Einzelanschauungen z. B. von bestimmten Tieren, oder Bäumen zu sogenannten „Gemeinbildern" oder „Vorstellungen" sich erhöben, indem das Allgemeine der Art oder der Gattung zusammengefasst würde, wie z. B. in der (30) Vorstelluug Hund, Elephant, Säugetier, Fisch. Ich konnte aber damals nicht einsehen, wie dies doch möglich sei, da gar kein weiterer Beweis und keine Darlegung eines solchen Umwandlungs- und Erhö-

hungsprozesses beigebracht wurde. Mir schien es unbegreiflich, wie ich sollte von einem Pudel und einem Windhund ein „Gemeinbild" Hund gewinnen können. oder von einem Schimmel und einem Rappen ein „Gemeinbild" Pferd, oder von einem Kolibri und einem Adler ein Gemeinbild Vogel; denn ich gestand zwar zu, von einem Vogel, Pferd, Hund zuweilen zu reden, ich glaubte aber doch nicht in mir eine Vorstellung von einer dieser Arten oder Gattungen derart zu besitzen, dass darin der Gegensatz der Farbe, der Grösse, der Figur und alle Eigentümlichkeiten der einzelnen Bilder wirklich zu einem „Gemeinbilde" zusammengegangen wären. Denn was sollte ich mir für ein Bild von einem Pferde machen, das weder weiss, noch braun, weder klein wie ein Pony, noch gross wie ein Friesländer ist. Ich nahm deshalb damals schon an, die ähnlichen Einzelbilder associirten sich bloss und bildeten eine Reihe, in welche alle meine Anschauungen von Pferden aufgenommen würden. Ich glaubte ferner, dass diese ganze Reihe von Bildern, da die Seele unräumlich ist, sehr wohl in einen Punkt verschwinden könnte und dass für diese ganze Reihe als geometrischen Ort die Sprache ein Merkzeichen in dem zugehörigen Worte oder Namen (31) darböte. Mir schien deshalb, wenn ich ein Wort, z. B. Pferd, aussprach oder hörte, nicht sowohl ein „Gemeinbild" vor der Seele zu stehen, als vielmehr nur die Parole ausgegeben zu sein, bei welcher mir die gehabten Anschauungen wieder in die Erinnerung kamen und zwar bald diese, bald jene aus der ganzen Reihe. Ich habe inzwischen bemerkt, dass meine gelehrten Zeitgenossen ungefähr in derselben oder in ähnlicher Weise sich die Natur der Vorstellung erklären und dass dies wohl jetzt die durchschnittlich herrschende Lehre ist.

Ich bin aber mit der Zeit anderer Meinung geworden; denn ich sah, dass man bei jeder Vorstellung zwischen ihrer Materie und ihrer Einheit unterscheiden könne. Nun wurde mir klar, dass allerdings die Erinnerungsbilder von weissen und schwarzen Schafen nicht gut, sofern man an die Farbe denkt, zu einem Gemeinbilde zusammengehen können, sondern dass diese eine Reihe bilden müssen, dass aber doch ein Grund vorhanden sein wird, weshalb ein gegebenes Bild von einem ähnlichen in der Erinnerung appercipirt werde und weshalb wir also das schwarze ebensowohl ein Schaf nennen, wie das

weisse. Mithin muss ausser dem Material der Vorstellung noch ein anderes Element mitwirken. Dies ist nun offenbar die Einheit oder Ordnung, das individuelle oder generische Gesetz der Abfolge meiner Auffassung und Zusammenfassung; denn um ein schwarzes Schaf aufzufassen muss ich dieselbe Innervation ausüben, als wenn ich ein weisses sehe. Man unterschätzt auch vielleicht die Bewegungstätigkeit, welche erforderlich ist, um irgend ein sinnliches Bild zu fassen; denn es kommt dabei nicht bloss auf die grobe Einstellung der Augenachsen an, (32) sondern man hat ja auch sicherlich viele ganz unmerkliche und doch ihrer Art nach verschiedene feine Energien auszuüben, um eine Gestalt aufzufassen. Die Geschwindigkeit und die geringe Grösse der Abänderung in der Bewegungsenergie ist wahrscheinlich die Ursache, dass man diese Tätigkeiten, die man in der frühesten Jugend schon einübt, nachher nicht mehr deutlich bemerkt, wie man auch beim Sprechen und Klavierspielen die vielen einzelnen Tätigkeiten und Abänderungen derselben nur unbewusst ausführt. Wie aber die Unbewusstheit beim Sprechen und Gehen und Klavierspielen u. s. w. nicht hindert, daß wir tatsächlich alle die erforderlichen Bewegungsveränderungen in einer gewissen gesetzmässigen Ordnung ausführen, so kann es auch nicht fehlen, dass eine solche Reihe von Tätigkeiten für jedes verschiedene Objekt schliesslich eine bestimmte endliche Grösse bildet, da diese Tätigkeiten einen Anfang, Fortgang und Ende haben und also ein einheitlich abgeschlossenes Ganzes ausmachen. Darum glaube ich nun nicht mehr, dass wir gar keine Vorstellungen als Gemeinbilder überhaupt besässen, sondern ich verstehe unter *Vorstellung* die mir bewusst werdende *Einheit eines gewissen Tätigkeitsorganismus, bei welcher mir zugleich die Reihe der einzelnen gehabten Auffassungsbilder zur Erinnerung kommen kann nebst dem zugehörigen dabei associirten Wort.* Um sich dies ganz klar zu machen, muss man an solche Beispiele denken, bei denen die erforderlichen Bewegungsenergien einen augenfälligen äusseren Erfolg haben können, z. B. an die Vorstellung vom Schwimmen, Rudern, Springen und überhaupt von Handlungen; denn diese Vorstellungen unterscheiden sich von denen von sogenannten Dingen besonders durch die Grösse der bei der Verwirklichung ausgeübten Innervation. Nun wird man leicht bemerken, dass viele Menschen, vorzüglich

die weniger gebildeten, (33) bei solchen Vorstellungen gewöhnlich die zugehörigen Bewegungen, an die sie sich erinnern, wirklich ausführen; sie rudern mit den Armen in der Luft. Aber auch alle lebhafteren Naturen verspüren, wenn sie aufgefordert werden, z. B. etwa einem Fremden, dem man in seiner Sprache das zugehörige Wort unserer Sprache erklären soll, in sich einen Reiz, die vorgestellte Tätigkeit nachzuahmen. Dies ist ganz natürlich, weil die Vorstellung in erster Linie immer die Erinnerung an unsere Tätigkeitsweise ist. Da aber die Vorstellungstätigkeit, d. h. die Reproduktion der Innervationsbewegungen, die wir bei den Anschauungen zu vollziehen hatten, bei der Erinnerung an die sogenannten Dinge unmerklich bleibt, so fehlt bei diesen gewöhnlich die Veranlassung zur Nachahmung; diejenigen Naturen aber, bei denen z. B. die Kunst zu zeichnen entwickelt ist, gehen gleich bei den Vorstellungen zur Nachahmung des Gesehenen über, wie andre bei der Erinnerung an Melodien singen oder mit den Fingern trommeln, je nachdem bei ihnen diese oder jene bewegenden Organe glücklicher mit der Vorstellungstätigkeit coordinirt sind.

Hieraus ergibt sich, dass es, um die zugehörigen Vorstellungen hervorzurufen, nicht nötig ist, das ganze Bild eines Gegenstandes zu sehen oder eine ganze Melodie zu hören; es genügt schon, wenn so viel sichtbar oder hörbar wird, als charakteristisch ist, damit die zugehörige spezifische Ordnung eines einzelnen Vorstellungsorganismus indicirt werde. Wir brauchen deshalb nur die Ohren des Esels zu sehen, um sofort das ganze Grautier zu erraten und vorzustellen, wie man auch aus den Hufen und Krallen und Klauen gleich die ganze Vorstellung von dem zugehörigen Tier gewinnt; ex ungue leonem. Darum ist die alte Schrift der Ägypter so interessant, weil sie zum (34) Teil das ganze Bild eines Tieres oder Menschen oder Gottes in den Hieroglyphen nachahmen, zum Teil aber auch nur Umrisse geben, ohne jede Ausführung des Innern, endlich auch bloss einzelne charakteristische Stücke aus der ganzen Figur auswählen und den Leser dadurch nötigen, das Zugehörige in der Vorstellung zu ergänzen. So bezeichnet ein Arm mit Beil eine Gewalttat, eine Papyrosrolle die abstrakte und gelehrte Bedeutung eines Wortes, ein paar Steine das feste Land, ein paar wellenförmige Linien das Wasser

u. s. w. Kurz, man sieht, dass die Schrift der Hieroglyphen, wenigstens die der Determinativzeichen, auf der Voraussetzung beruht, jeder charakteristische Bestandteil einer Anschauung könne die zugehörige ganze Vorstellungstätigkeit auslösen. Die Abbreviatur wird das Gesetz der Schrift.

Es entsteht nun die Frage, ob wir auch höhere Allgemeinheiten vorstellen können, z. B. Gattungen, Ordnungen, Klassen von Tieren und Pflanzen und dergleichen. Wer in die zugehörigen Wissenschaften von diesen Gegenständen eingeweiht ist, wird sich sofort sagen, dass wir davon nur *Begriffe* und keine irgendwie anschauliche Vorstellungen oder Bilder haben können. Allein Vorsicht ist die Mutter der Weisheit. Um sicher zu urteilen, wollen wir die moderne Wissenschaft einen Augenblick vergessen und uns an die einfachere Entwickelung des Geistes erinnern, wie sie in der Sprache niedergelegt ist. Wir finden in der Volkssprache für einige Gattungen, (35) Ordnungen und Klassen solche Namen, dass wir als Grunlage derselben entschieden eine bestimmte Anschauung voraussetzen müssen. Wenn Schiller vom Panther, Tiger und Leu sagt, da „lagern sich die gräulichen Katzen", oder wenn man von Dickhäutern und Vögeln und Säugetieren und Fischen spricht, so glaube ich, wird jeder, auch wenn er gänzlich unfähig ist, eine Definition dieser Ordnungen und Klassen zu geben, doch eine Vorstellung davon für sich in Anspruch nehmen. Es ist zwar unmöglich Tiger und Löwe in Ein Anschauungsbild zu vereinigen, Hecht und Karpfen zu verschmelzen, Sperling und Storch in ein Gemeinbild zu fassen u. s. w. Dennoch hat das Volk die Schwierigkeit zu umgehen verstanden, indem es aus dem Gesamtbilde einen charakteristischen Zug als Abbreviatur auslöste, der nun für sich genommen, Motiv zur Reproduktion aller in dieselbe Reihe gehörenden Vorstellungen wird. Das Saugen kleiner Tiere am Euter kann man sich vorstellen; denn mögen die zugehörigen Organe zwei oder mehrere sein, mögen die Jungen so oder so aussehen, die Innervation in den motorischen Bahnen des Sehapparates bei der Auffassung dieses Vorganges ist im Ganzen dieselbe und wir haben ja gesehen, dass Abbreviaturen genügen, damit wir Veranlassung finden, in die bestimmteren Erinnerungsbilder von einzelnen Anschauungen überzugehen. Die allgemeine Vorstellung nach ihrer *aktiven*, nicht nach ihrer materialen Seite führt deshalb von selbst zur De-

termination und Individualisierung. Ebenso (36) ist „Vogel" vorzustellen, sofern man dabei ganz allgemein bloss an das Fliegen denkt, weshalb z. B. auch die Schmetterlinge vom Volke als „Buttervögel" mit dazu gerechnet werden. Hier ist auch nicht eine Verschmelzung objektiver Bilder von Sperling, Taube, Storch u. s. w. anzunehmen, sondern bloss eine Erinnerung an die Ordnung unserer Tätigkeit vorhanden, wenn wir das Fliegen aller dieser Arten auffassen. Kontrollirt kann diese allgemeine Vorstellung werden durch die Mimik; denn um die Vorstellung Vogel einem Andern klar zu machen, wird von dem Mimiker ein regelmässiges Schlagen der Arme, verbunden mit Vorwärtsbewegungen im Raum, ausgeführt. Es scheint mir darum, dass wir sehr wohl allgemeine Vorstellungen auch von Ordnungen und Klassen besitzen können und wirklich besitzen und dass diese gar nicht dunkel, sondern ebenso klar und deutlich sind wie die sogenannten Anschauungsbilder. Man muss eben davon abkommen, die Vorherrschaft des Auges zu einer Alleinherrschaft zu machen; denn mögen auch wirklich die Farbenbilder der sogenannten Dinge wegen der beim Wachen immer offenstehenden Augen alles übrige noch so sehr in der Seele an Beachtung herabsetzen, so ist doch gewiss, dass die Vorstellungen auch von sinnlichen Dingen wesentlich durch die Erinnerung an unsere farblose Innervation, an die zur Auffassung notwendige Tätigkeit der Seele und an die spezifische Ordnung dieser Tätigkeit vollzogen werden.

(37) Ich sehe deshalb kein Hindernis, auch den Unterschied des Konkreten und Abstrakten auf die Vorstellungen anzuwenden. Im eigentlichen Sinne konkret ist die einzelne wirkliche *Anschauung;* ich möchte aber auch diejenigen *Vorstellungen konkret* nennen, bei denen wir ausser der Reproduktion unserer mit Bewegung verknüpften Auffassungsordnung auch noch Erinnerungsbilder mit materiellen Elementen, wie Farben, Tönen u. s. w. haben; *abstrakt* dagegen diejenigen, bei welchen dies letztere wegbleibt oder wenigstens der Verschwindungslinie nahe liegt, wie z. B. Vorstellungen von Vogel, schlagen, stehlen, Mord, Sprache, Singen u. s. w. Denn man braucht z. B. die Wörter „stehlen", „Mord" und dergleichen nicht der Sphäre des Begriffes allein zuzuweisen, obgleich es natürlich davon im eigentlichen Sinne nur Begriffe

geben kann, sondern wir dürfen annehmen, dass auf früherer Kulturstufe und daher noch in der volksmässigen und kindlichen Auffassung bei diesen Wörtern an gewisse Bewegungen gedacht werde. Man beachte nur den Mimiker, so sieht man, was in der natürlichen Vorstellung von Stehlen und Mord liegt. Das langsame und vorsichtige Ausstrecken der Hand, Zugreifen und rasche Zurückziehen, verbunden mit dem scheuen Umblicken u. s. w., oder das heftige Niederschlagen des rechten Armes mit der geballten Faust und das Hinblicken auf die Stelle, wo der Gegner niedergefallen, u. s. w. Es sind also gewiss bei diesen Vorstellungen namentlich Anschauungen aus der Sphäre des Auges massgebend gewesen; (38) erinnert werden aber besonders *die spezifischen Innervationen in ihrer eigentümlichen Ordnung* und damit ist dann zugleich der Weg zur Reproduktion des Erlebten geboten. Von dieser Vorstellung ist natürlich der Begriff gänzlich verschieden.

§ 4. Die perspektivischen Vorstellungsformen

Ehe wir an das Denken und die Begriffe kommen, ist noch eine Gruppe des ideellen Seins zu erörtern, die man früher nicht recht unterzubringen wusste und bald wie Kant zu den Anschauungen bald wie Aristoteles zu den Kategorien und Begriffen zählte. Ich meine die Vorstellungen vom Raum, von der Zeit, der Bewegung, der phänomenellen Substanz oder des Dinges, der Eigenschaft, Veränderung und was dahin gehört.

Es zeigte sich nämlich, dass die konkreten Vorstellungen zwar wesentlich ein materielles Element enthalten, nämlich an ihrer Intensität sehr herabgesetzte Empfindungen, dass aber die abstrakten Vorstellungen wesentlich nur Erinnerungsbilder unserer Tätigkeitsform selbst sind, obgleich nebenbei auch begleitende Empfindungsreste mitspielen können. Es kommt daher jetzt darauf an, die Tätigkeitsformen selbst einzuteilen, um demgemäss verschiedene Klassen von zugehörigem ideellen Sein zu finden. Das Einteilungsprinzip ist wie schon oben angeführt (S. 2) aus der Natur des Denkens und Erkennens selbst zu nehmen, sofern dazu immer Beziehungspunkte und die Function der Beziehungseinheit gehört; denn die Beziehungs-

punkte können entweder als beziehungsloses unmittelbares Bewusstsein uns bloss das Material zu den Beziehungen liefern, oder zweitens zu Beziehungseinheiten (38a) zusammengefasst werden, indem wieder ein unmittelbares Bewusstsein dieser beziehenden Tätigkeit auftritt, oder drittens die gefundenen Beziehungspunkte und Beziehungseinheiten werden wieder auf einander bezogen und liefern uns neue Gesichtspunkte in bewusster Tätigkeit.

(39) Im ersten Falle erhalten wir die sogenannten Sinnesempfindungen, die Gefühle und das Bewusstsein aller unserer Akte und das Selbstbewusstsein, im zweiten Falle die perspektivischen Vorstellungsformen, im dritten die Begriffe und das Denken überhaupt.

Um uns nun das Wesen der perspektivischen Vorstellungsformen zunächst deutlich zu machen, müssen wir die Elemente derselben einzeln hervorheben. Setzen wir die Farben- und Tast-Empfindungen als die gegebenen Beziehungspunkte, so ist die Vorstellungsform, d. h. das Bewusstsein der Ordnung der Auffassung und Zusammenfassung derselben zur Beziehungseinheit der *Raum*. Sind die Empfindungen zum Teil gegebene, zum Teil als Erinnerung oder freie Imagination hinzugenommene Beziehungspunkte, so ergeben sich als Bewusstsein der beziehenden Tätigkeit die Vorstellungsformen der *Zeit*. Wird eine sich regelmässig wiederholende Tätigkeitsgruppe d. h. eine Ordnung von Beziehungspunkten mit Hilfe der Erinnerung wiedererkannt, so löst sich das Bewusstsein derselben als ein gesondertes Anschauungsbild von den übrigen ab und es entsteht als ideelle Einheit dieser zusammenfassenden Tätigkeit die Vorstellungsform des *Dinges* oder der sinnenfälligen Substanz; ihre Teile und einzelnen Erscheinungen werden als *Eigenschaften* aufgefasst, da wir uns bewusst sind, dass diese ideellen Einzelheiten zu dem Ganzen der beziehenden Tätigkeit gehören, also ideell als Besitz und Eigentum des Dinges erscheinen. Wird ein solches Ding wieder (40) in der Sinnlichkeit gegeben, doch so, dass es zeitlich und continuirlich in anderer und immer anderer Umgebung (Ort) von Anschauungsbildern sich zeigt, so bemerken wir die neue Form unserer auffassenden Tätigkeit und gewinnen eine andere ideelle Beziehungseinheit, die wir *Bewegung* nennen und dem Ding zuschreiben. Erscheint das Ding im Vergleich mit dem

Erinnerungsbilde in seinen Eigenschaften zum Teil wieder, zum Teil nicht, sondern anders, so sprechen wir von *Veränderung* u. s. w.

Es liegt uns nun nicht daran, die hierher gehörenden Vorstellungsformen die von den Positivisten für Begriffe oder Kategorien gehalten werden, sorgfältiger zu entwickeln, sondern nur ihren perspektivischen Charakter im Verhältnis zu den Begriffen zu bestimmen. Zuerst ist festzustellen, dass wir durch diese Vorstellungsformen nicht etwa die realen Wesen selbst erkennen, weil diese weder unsere Empfindungen sind, noch unsere Auffassungstätigkeiten. Zweitens erkennen wir dadurch auch nicht, *wie* die realen Wesen sind, d. h. ihre wirklichen Tätigkeiten, weil wir nur mit den in uns ausgelösten Erscheinungen, also nicht mit *ihren*, sondern nur mit *unseren* Tätigkeiten zu tun haben. Diese Vorstellungsformen sind also nur die eigentümliche Art, wie *wir* auffassen und zusammenfassen, also nur die allgemeine Form für die Anschauungsbilder im Bewusstsein. Nun lehrt die Perspektive, wie angeblich die wirklichen Dinge auf eine Glastafel oder eine gedachte Bildfläche (41) projicirt werden, wenn das Auge sich in einer bestimmten Distanz von derselben befindet. Es ist aber leicht einzusehen, dass wir die wirklichen Dinge gar nicht wie die Theorie der Perspektive fordert, mit ihrer Projektion vergleichen können, da alles, was wir in sogenannter Wirklichkeit sehen, sich immer auf einer solchen gedachten Bildfläche befindet, und wir vielmehr den umgekehrten Prozess ausführen, nämlich unsere Vorstellungsbilder nach Aussen hin zu projiciren und das Ich als Augenpunkt von der Bildfläche zu trennen. Die Projektion, welche in der Perspektive konstruirt wird, ist unser gegebenes Bewusstsein. Da das darin gegebene Anschauungsbild von der Welt in jedem Menschen verschieden ist, so können wir in der Ausdrucksweise der Lehre von der Perspektive dasselbe ein perspektivisches Bild und die zugehörigen Anschauungsformen perspektivische Vorstellungsformen nennen.

Man könnte zwar mit Recht einwenden, dass die geometrische Auffassung doch nicht die perspektivische wäre und dass die Geometrie und die mathematische Chronologie grade einen allgemeinen Charakter hätten und in allen Menschen die gleichen sein könnten, allein so wahr dies ist, so sind doch

Raum, Zeit, Bewegung, Ding u, s. w. nicht die Auffassungsformen der realen Wesen und ihrer wirklichen Tätigkeiten, sondern nur die Formen unserer Auffassung von den im Bewusstsein gegebenen perspektivischen Bildern. Wir werden deshalb gern einräumen, dass der konkrete (42) Raum, wie er in jedem Menschen eine andre Anordnung der Anschauungsbilder enthält, als in dem andern Menschen, unterschieden werden müsse von dem abstrakten geometrischen Raume; daraus folgt aber nur der Unterschied des Einzelnen und des Allgemeinen und nicht ein Gattungsunterschied, sondern wir verbleiben vielmehr bei der Generalisierung grade in derselben Gattung. Mithin ist Raum und Zeit und Bewegung u. s. w. nur eine Verallgemeinerung der perspektivischen Anschauungsformen, d. h. das allgemeine Bewusstsein von der Form unserer Auffassung und Zusammenfassung der im Bewusstsein gegebenen Anschauungsbilder.

Hier mag nun diese vorläufige Definition der perspektivischen Vorstellungsformen genügen; die weiter unten folgende genaue Entwickelung derselben wird den Beweis noch für eine jede im Besondern beibringen.

(43) § 5. Der Begriff

Nach dem im vorigen Paragraphen S 26 ff. angegebenen Einteilungsgrunde schieden wir die perspektivischen Auffassungsformen von den Begriffen. Da jene nun schon definirt und charakterisirt sind, so bleibt die Analyse des Begriffs übrig.

Wenn man die jetzt herrschenden Lehrbücher der Logik überblickt, so bemerkt man leicht, dass darin gar kein Unterschied zwischen Vorstellung und Begriff gezeigt wird, obwohl man sich sichtlich bemüht, einen solchen Unterschied herauszufinden. Man lässt nämlich, um einen Begriff zu bilden, von dem Vorstellungsinhalt die unwesentlichen Merkmale absondern und die übrig gebliebenen wesentlichen einheitlich zusammenfassen und gibt dies für den Begriff aus. Nun kann man aber doch sehen, dass die wesentlichen Merkmale des Vorstellungsinhalts bei dieser Annahme sicherlich selbst in dem Vorstellungsinhalt steckten, da sie ja eben selbst das We-

sentliche des Vorstellungsinhaltes sein sollten. Der Vorstellungsinhalt ist ja grade das, was die Vorstellung enthält. Mithin gewinnt der Begriff im Sinne der bisherigen formalen Logik nicht etwa einen neuen Inhalt, wenn man von dem Unwesentlichen abstrahirt hat, sondern er ist nichts anderes als die Vorstellung und es steht die Vorstellung zum Begriff geläutert traurig da, wie ein Mensch, den man überfallen, beraubt und bis auf's Hemde ausgezogen hat. Das Wesentliche nur hat man ihm gelassen, wie man sagt.

Wie wir schon gesehen, verhält sich die Sache ganz anders. Durch bloss mechanisches Abziehen und Zusetzen erhält man keine Begriffe. Vorstellungen können deshalb auf keine Weise in Begriffe (44) verwandelt werden, sondern es handelt sich um eine neue Schöpfung, um die Auslösung einer bisher weder material, noch formal vorhandenen Energie. Wenn nämlich die Vorstellungen selbst zu Beziehungspunkten werden, so ergeht über sie ein Urteil von einem Gesichtspunkt aus und dies ist der Begriff. Z. B. sei gegeben als Anschauung das Werfen einer Hündin und der Besitzer der Jungen bezeichne sie als Brüder. Ist mit diesem Wort „Bruder" eine Anschauung, eine Vorstellung, oder ein Begriff ausgedrückt? Eine Anschauung unmöglich, weil ein „Bruder" keine Farbe bedeutet, also nicht gesehen werden kann. Eine Vorstellung auch nicht, teils weil die Vorstellung als Erinnerungsbild die Anschauung reproducirt, teils weil auch die Wiederholung der Vorstellungsbewegung mit ihrem einheitlichen Gesetz uns nur den Vorgang allgemein darstellt. Blicken wir nun aber auf die Jungen einerseits hin und nehmen als zweiten Beziehungspunkt die Vorstellung ihrer Geburt hinzu, so können wir das Verhältnis unter einen Gesichtspunkt bringen, der überhaupt erst bei dieser Vergleichung entsteht. Indem wir nämlich die Jungen nicht trennen und nicht das Eine auf die Vorstellung von dieser, das andre von jener Hündin beziehen, sondern bei beiden auf dieselbe Geburt hinblicken, so bilden wir einen Begriff, der in den Vorstellungen selbst nicht gegeben ist, aber durch die Beziehungen derselben entstehen kann als eine neue Erkenntnisform, ein neues ideelles Sein.

(45) Der Begriff ist deshalb erstens vollkommen frei von jedem sensiblen Element; er ist rein *intellektuell.* Dadurch zugleich ist seine *Allgemeinheit* oder seine Gleichgültigkeit gegen

die Zahl der Anwendungen gegeben; denn da wir nicht A oder B auffassen sollen, sondern nur eine Beziehung, ein Verhältnis, so heisst dies, da die Verhältnisse nicht in den Objekten liegen, wir sollen Eine Ordnung unserer Vorstellungstätigkeit mit einer anderen Ordnung vergleichen. Bei den Vorstellungen, auch den allgemeinsten, wird bloss eine gewisse Ordnung unserer Sensation und Innervation bewusst oder erinnerlich; die Vorstellungen sind deshalb immer positiv, oder genauer gesagt, gegensatzlos, d. h. weder positiv, noch negativ; Begriffe aber fordern immer, weil sie eine Vergleichung voraussetzen, einen *Contrast*, und sind daher immer *positiv und negativ zugleich*. Begriffe ohne Gegensatz gibt es nicht; daher z. B. Qualität und Quantität, intensiv und extensiv, grade und ungrade, gut und böse, absolut und relativ, Mittel und Zweck, Zweck und Erfolg, Gott und Welt u. s. w. Man muss sich aber nicht täuschen lassen und für Begriff annehmen, was doch nur Vorstellung ist; denn z. B. in den obigen Beispielen (S. 24) können wir die Vorstellung von der Gattung der Katzen haben ohne den Begriff, der erst durch Vergleichung mit den anderen Gattungen gewonnen wird. Sobald wir begreifen, *denken* wir und bilden neue intellektuelle Beziehungseinheiten, während wir beim Vorstellen nur frühere Empfindungen und Innervationen reproduciren.

(46) Den Übergang zwischen Vorstellung und Begriff bildet die *Phantasie*, oder die sogenannte produktive Imagination, sofern bei dieser die alte Ordnung der Erinnerungen aufgelöst und die Bilder in neuer Weise verknüpft werden. Allein sobald diese Tätigkeit nicht im Dienste des Verstandes arbeitet, entstehen bloss verstandlose und chaotische Bewegungen, welche eine Zerrüttung des Geistes anzeigen und krankhaft sind. Durch das Denken aber wird von selbst die Imagination produktiv, weil durch die Vergleichung die blosse Erinnerung immer unterbrochen wird und nur einzelne Beziehungspunkte aus derselben benutzt werden. Daher ist die *Metapher*, die Antithese und jede Redefigur nicht mehr blosse Vorstellung, sondern ein *Denken*, welches aber nicht notwendig zum Bewusstsein zu kommen braucht. Es werden durch die Figuren bloss die Beziehungspunkte in den Vorstellungen selbst hingestellt und wir denken dabei unbewusst den Gesichtspunkt. Sobald wir uns das tertium comparationis oder den

Grund der Opposition und die anderen Gesichtspunkte für die Figuren zum Bewusstsein bringen, haben wir sofort den Begriff. Doch es ist notwendig, die Natur des Denkens ausführlicher darzulegen.

Cap. 2. Das Wesen des Denkens

(340) Kategorie der Function

Begriff der Function

Bei jeder Beziehung unterscheiden wir die Beziehungspunkte, auf die wir hinblicken, von dem Gesichtspunkte. Dieser Ausdruck ist, wie es nach der Hegemonie des Gesichtssinns natürlich ist, dem Vorstellungskreise des Raumes entlehnt, indem wir uns dabei denken, wir wären irgendwo aufgestellt und verfolgten von da ab mit den Augen nach rechts und nach links, oder nach oben und nach unten schauend ein Paar Gegenstände, die wir dann unter einem Winkel im Auge zusammenbringen. Hier scheint es nun so, als hätten die angeschauten Dinge nichts zu tun mit einander und wären dem Gesichtspunkte, unter dem ich sie betrachte, ganz fremd. Der eine Gegenstand sei ein Schiff auf der See, der andre ein Blatt in meiner Nähe. Ich beziehe sie auf einander und sage, dieses Lindenblatt sei grösser als das Schiff. Offenbar hat das Schiff mit dem Blatt nichts zu tun und ist auch nicht kleiner als das Blatt, sobald man den Standpunkt verändert und z. B. beide in gleiche Entfernung bringt. Allein was nichts mit einander zu tun hätte, könnte auch nicht auf einander bezogen werden. Mithin müssen wir hinzunehmen, dass das Schiff hier als Bild wie es in meiner Anschauung von einer gewissen Grösse erscheint, gemeint sei. Nun ist klar, dass das Blatt ebenfalls ein Raumbild in meinem Bewusstsein ist. Als Flächengrössen vergleiche ich sie. Und so ist auch der Gesichtspunkt nicht der Ort im Raume, wo sich, wie man glaubt, das Auge befindet, sondern das Urteil, das ich über die Beziehung beider Bilder in meinem Bewusstsein fälle, indem ich das Eine kleiner, das andere grösser nenne. Wenn beide Bilder in meinem Bewusst-

sein sind, ohne dass ich etwas darüber urteile, so sind (341) sie nicht aufeinander bezogen. Als Beziehungspunkte aber fallen sie unter den Gesichtspunkt und bringen diesen hervor. Der Gesichtspunkt ist eine Kategorie, hier das Grössenverhältnis. Diese Kategorie ist die *Funktion* der Beziehungspunkte und wir verstehen darunter die Einheit des Verschiedenen, sofern diese Einheit als eine neue von den Beziehungspunkten verschiedene Qualität im Bewusstsein entsteht. Man könnte nun glauben, wir hätten diese Funktion oder diese Kategorie schon vor den Beziehungspunkten und wendeten sie bloss *willkürlich* darauf an, ähnlich wie es sich *Kant* mit seinen Kategorien gedacht hat, welche bei ihm die allezeit bereit liegenden Futterale sind, um die Erscheinungen nach Wunsch hereinzustecken. Denn man könnte sich doch vornehmen, jetzt einmal jene zwei Dinge ihrer Grösse nach zu vergleichen, und nun hingehen und die Messung ausführen. Weit gefehlt. Wer sich so entschliesst, dem muss früher schon einmal oder oftmals *unwillkürlich* bei Anwesenheit zweier Bilder im Bewusstsein der Gedanke aufgegangen sein, das eine sei kleiner als das andere. Erst nachdem die Beziehungspunkte unabhängig von seinem Willen früher in ihm die Funktion gehabt haben, die wir als Bewusstsein des Grössenverhältnisses bezeichnen, kann es ihm in den Sinn kommen, später auch willkürlich die in ihm entstandene Kategorie auf neue Gegenstände anzuwenden. Aber auch dann ist es mit der Willkür nicht weit her; denn wenn die Bilder im Bewusstsein nicht gehörig zusammengehen, so entsteht das Urteil nicht und wir können auch nicht willkürlich eins grösser finden, als das andere, sondern *wir werden uns nur dessen bewusst, was ganz unabhängig von unserem Wollen sich in uns vollzieht* und was wir *finden*, wie die Sprache es metaphorisch, aber passend bezeichnet hat. Die *Kategorie ist also die Funktion der Beziehungspunkte.* (342) Diese Funktion ist nun aber nicht so, wie die Beziehungspunkte, sondern anders, also eine *neue Qualität des Bewusstseins.* Ebenso ist jeder Beziehungspunkt anders als der andere und bleibt ewig von ihm verschieden. Denn selbst wenn die Kategorie Gleichheit wäre, so müsste doch der Beziehungspunkt in zwei Setzungen vorliegen und die beiden Setzungen wären ewig voneinander verschieden, sofern wir Gleichheit von ihnen aussagen sollen, da nur Verschiedenes gleich sein kann

und nicht bloss Eins. Also ist jeder Beziehungspunkt von dem anderen verschieden und beide von der Funktion und *doch entspringt die Funktion nur aus der Vorstellung der Beziehungspunkte.*

Kritik der Idealisten

Dieses Rätsel glaubte nun *Plato* dadurch lösen zu können, dass er metaphorisch die Funktion oder Idee aus einer Wiedererinnerung ableitete. Gegen die Metapher lässt sich viel sagen und es lohnt sich nicht der Mühe, dies vorzubringen, sondern wir können lieber gleich den Sinn der Metapher berücksichtigen, den *Aristoteles* durch den Begriff der Potenz ausdrückte und *Kant* durch das Apriori der Kategorien. Wir wollen an dem Ausdruck nicht mäkeln, sondern nur, wie gesagt, den Sinn zu verstehen suchen. Man meinte, dass in der Natur des menschlichen Geistes eine Reihe von Ideen lägen, die uns nicht eher zum Bewusstsein kämen, als bis die Beziehungspunkte dafür gegeben wären. Dass die Ideen der Vernunft und die Stammbegriffe des menschlichen Verstandes durch die gegebenen Erscheinungen, durch die Erfahrung herausgelockt werden, darin sind Plato, Aristoteles und Kant, wie auch Hegel, ganz einverstanden. Allein gerade um die Art des Herauslockens handelt es sich zunächst. Plato meinte, (343) die Erscheinungen wären dem Urbilde, der Idee ähnlich. Allein wie soll von Ähnlichkeit die Rede sein? Was hat ein Schiff und ein Blatt mit der Idee von „grösser und kleiner" zu tun? Wie haben Dinge, die ich gleich nenne, mit der Idee der Gleichheit irgendwelche Ähnlichkeit? Wie können sie uns also an die Gleichheit erinnern? Ein Schiff, das wir sehen, kann uns an ein anderes Schiff, das wir früher sahen, erinnern; aber möge es diesem ähnlich oder unähnlich sein, so kann es uns nie an die Idee der Ähnlichkeit oder Unähnlichlichkeit oder Gleichheit oder überhaupt an irgend eine Idee erinnern, weil diese Ideen mit dem Schiffe nichts zu tun haben und in gar keiner Verbindung damit stehen. Ebensowenig wie Plato kann auch *Aristoteles* mit seiner Erklärung helfen; denn es führt keine Brücke von den Erscheinungen zu den Begriffen des Verstandes hinüber und es ist dabei einerlei, ob man die Begriffe aus der Erinnerung oder aus der Potenz holen will;

denn selbst wenn sie potentiell vorhanden wären, so fragte sich, warum jetzt dieser und kein andrer Begriff kommt. Warum kommt bei zwei Blättern, die ich sehe, die Idee der Gleichheit oder der Ähnlichkeit und nicht die Idee des Guten oder die Idee der Ursache? Und weiss *Kant* vielleicht etwas Besseres zu lehren? Seine Kategorien sind ein totes Fachwerk und es ist seiner ganzen Art zu denken angemessen, dass ihm nicht einmal die Frage entsteht, wie wir doch veranlasst werden könnten, jetzt diese, jetzt eine andere Kategorie anzuwenden. Die Beziehungspunkte haben bei ihm gar kein Verhältnis zu der Kategorie, durch welche wir sie denken sollen. Und der Schematismus, durch welchen wir mit Hilfe der Zeit die Kategorien versinnlichen (344) sollen, ist ein totgeborenes Kind; denn z. B. wenn das, was der Zeit nach vorhergeht, die Kausalität vermitteln soll, so ist erstens das Vorhergehen der Zeit nach selbst ein Urteil und nichts Gegebenes und zweitens hat Zeit, so lange post hoc nicht propter hoc ist, mit Ursach nichts zu tun, beides selbst nach Kant. Ich fühle den Wind, ich sehe die Segel sich blähen. Wenn ich jetzt sage, jenes war vorher, dies nachher, so sind diese Urteile ganz fremd den Vorstellungen von Wind und aufgeblähtem Segel und können daraus auf keine Weise abgeleitet werden. Ebenso wenig lässt sich aus dem Vorher und Nachher die Kausalität ableiten, wenn auch die Ursache der Wirkung vorhergehen muss; denn das sind zwei ganz verschiedene Gedanken. Kant's Schematismus der reinen Verstandesbegriffe ist also keine Lösung des alten Rätsels. Wie kümmerlich dieser Kantische Einfall war, sieht man auch gleich, wenn man z. B. an die Qualität denkt und überlegt, was dieser wohl in der Zeit entsprechen solle, oder an die Relation oder die Modalität. Sobald man etwa sagt, möglich sei, was in der Zeit erscheinen könne, so hat man in dem Können die Tautologie. So lassen sich die Kategorien also durch die Zeit nicht vermitteln und haben entweder *sichtlich* wie die Qualität überhaupt nichts Entsprechendes in der Zeit oder können nur durch Tautologien *scheinbar* illustriert werden. Dass wir durch die Erscheinungen überhaupt auf bestimmte Kategorien kommen, wird nach der Erfahrung naiv vorausgesetzt.

Kritik der Sensualisten.

Schlechter als diese Ratlosigkeit der Idealisten ist aber die Behendigkeit, mit welcher die Sensualisten und Positivisten das Abstrakte aus dem Konkreten herauskratzen wollen. Denn sie gedenken die Welt aufzubauen mit alleiniger Hilfe (345) der Sinnesempfindungen, aus deren Kombinationen, Permutationen, Sukzessionen und Rekordationen alle unsere Vorstellungen herstammen sollen. Da dieser Positivismus sich immer bei allen denjenigen findet, die zum philosophischen Denken wenig begabt sind, so ist er überhaupt niemals auszurotten. Was Aristipp und die Epikuräer im Altertum, Locke und die französischen Sensualisten in den beiden vorigen Jahrhunderten und die Positivisten heutzutage glauben und lehren, das wird bei einer gewissen Klasse von Köpfen immer angenommen werden. Die Philosophie braucht deshalb nur den allgemeinen Grund, aus dem dieser Glaube stammt, anzuzeigen. Bei den Sinneswahrnehmungen nämlich haben wir sofort auch die Vernunftbegriffe in Tätigkeit, die sich nicht als ein sinnliches Element neben dem Sinnlichen bemerklich machen, sondern als nicht sinnenfällige Contrebande mit dem Sinnlichen zugleich eingeschmuggelt werden. Darum glauben die Sensualisten z. B. die Ähnlichkeit sei eine Absonderung der Vorstellung von ähnlichen Dingen, indem sie nicht bemerken, dass „ähnliche" Dinge gar nicht wahrgenommen werden können. Die Vergleichung und alle anderen Vernunfttätigkeiten bringen sie sich nun nicht gesondert zum Bewusstsein, sondern geniessen diese von der Vernunft gewährten Zutaten zum Sinnlichen ebenso mit, wie man das Salz als zugehörig zur Speise aufnimmt und nur wenn es fehlt oder zu reichlich beigemengt wurde, sich daran erinnert, dass es nicht ein wesentlicher Bestandteil der Speisen war, sondern nur ein wesentliches Element des Wohlgeschmacks. Gibt man nun zu, dass die Speisen von Haus aus salzig seien, so lässt sich das Salz durch Abstraktion sehr leicht von ihnen ableiten und so ist es kein Kunststück, dass die Sensualisten die Begriffe aus den (346) Sinneswahrnehmungen abstrahieren, weil sie ganz kunstlos die Begriffe in diese schon vorher hineingelegt hatten.

Ein Dilemma. Die Lücke in der bisherigen Philosophie.

Wir sehen also, dass wir zwei Forderungen genügen müssen bei einer Erklärung der Denkfunktionen. Erstens müssen die Funktionen ein neues Was, neue Qualitäten enthalten, wie die Idealisten dies richtig erkannt haben. Zweitens müssen diese Qualitäten irgendwie durch das Sinnliche, d. h. durch die Beziehungspunkte selbst gegeben werden, damit der Irrtum der Sensualisten begreiflich sei; denn die Funktion kann nicht an die Beziehungspunkte als an etwas ganz Fremdes äusserlich herantreten.

Um uns nun sicherer auf den rechten Weg leiten zu lassen, wollen wir noch ein Beispiel hinzunehmen. Wir werfen einen Stein in die Luft. Da unser Arm ihm ein Ziel in grader Linie gegeben hat, würden wir erwarten, dass er diese Richtung einschlüge. Aus Erfahrung wissen wir aber, dass ein Körper, den man irgendwo in der Höhe loslässt, in grader Linie nach unten fällt. So muss der geworfene Stein eigentlich die beiden Richtungen verfolgen und die Parabel, die er beschreibt, nennt man deshalb die Funktion der beiden Richtungen als immerfort variierte Diagonale. Lassen wir nun diese Bilder von Raum und Bewegung bei Seite, die ja nicht das innere Leben der Dinge, sondern nur unsere den äusseren Veränderungen entsprechenden Gesichtsvorstellungen ausmachen, so müssen wir nach diesem Beispiel in den realen Wesen zwei verschiedene Kräfte annehmen, die als Beziehungspunkte zu einer davon verschiedenen Funktion führen, welche uns als Diagonalrichtung erscheint. Eine solche metaphysische und scheinbar willkürliche Deutung ist uns aber durch unsere eigene bewegende Tätigkeit möglich, da wir in derselben mit dem Stein und jedem anderen (347) Wesen auf gleicher Linie stehen. Weil uns nun grade aus diesem Grunde diese Tätigkeiten unbewusst bleiben, so dürfen wir sie durch die Analogie mit höheren, bewusst werdenden Tätigkeiten erklären und finden dabei, dass die diagonale Tätigkeit oder die Funktion uns immer als eine neue von den Beziehungspunkten verschiedene Qualität zum Bewusstsein kommt, z. B. wenn wir weisse und schwarze Farbeneindrücke zusammen als grau empfinden oder Lust und Schmerz gemischt als Sehnsucht oder Wehmut, oder Bewunderung und Furcht gemischt als Ehrfurcht. Jedesmal ist

das Dritte, die Einheit oder die Funktion etwas von den beiden Beziehungspunkten Verschiedenes. Setzten wir nun die Beziehungspunkte jeden für sich allein als ein eigenes Wesen, so wäre eine Beziehung unmöglich. Setzten wir aber auch beide zusammen als einzigen Inhalt eines und desselben Wesens, so würde es dabei sein Bewenden haben und ein Drittes, die Funktion könnte sich nie einstellen. So bleibt uns denn nur möglich anzunehmen, dass jenes Wesen, in welchem wir die Beziehungspunkte gesetzt haben, ausser denselben noch einen anderen Inhalt hat, der durch diese Setzung ausgelöst wird und nun als Funktion zum Bewusstsein oder zum Akt kommt.

Allein wir mögen als Drittes zu den beiden gegebenen Beziehungspunkten denken was wir wollen, mögen es frisch aus dem Nichts erzeugen oder aus der Potenz und Erinnerung mit Plato und Aristoteles herausholen, immer bleibt dieselbe Widersinnigkeit; denn wenn das Dritte, die Kategorie, das Prädikat unseres Urteils, der Gesichtspunkt unserer Auffassung oder wie wir das auch nennen mögen, was wir bei den sinnlich gegebenen Beziehungspunkten denken, wenn dies Dritte etwas Neues und Verschiedenes ist, was hat es zu tun mit dem Gedachten? (348) Ist es aber mit den Beziehungspunkten selbst gegeben, so kann es eben nichts anderes als diese selbst sein; denn gewönnen wir das Geringste ausserhalb der Beziehungspunkte, so wäre es ja wieder etwas Verschiedenes und hätte mit denselben nichts zu tun. Ich sehe z. B. zwei Blätter und urteile, sie seien ähnlich. Was bedeutet ähnlich? Ist die Vorstellung „ähnlich" etwas Verschiedenes von den Blättern, wie kann ich dann die Blätter ähnlich nennen? Ist es aber dasselbe, so habe ich eben nur die Vorstellung von den Blättern und nichts Drittes. Ob wir also mit Plato sagten, wir erinnerten uns dabei der Idee der Ähnlichkeit oder mit Aristoteles, aus der Potenz träte diese Idee hervor, oder mit Kant, wir machten denkend einen apriorischen Stammbegriff des reinen Verstandes als Form der Materie der Erscheinung dabei geltend, all dieses hilft uns keinen Schritt über das Dilemma hinaus; denn immer bleibt dies Neue dem Gedachten vollkommen fremd, oder, wenn es dasselbe wäre, so hätten wir eben nichts weiter gedacht, als was in der Vorstellung der Blätter enthalten war, d. h. wir hätten nichts gedacht. So behält *Antisthenes* recht, wenn er sagt, dass man sich nicht widerspre-

chen kann, dass das Prädikat immer nur das Subjekt sein muss und dass wir nur urteilen dürfen, die Blätter sind die Blätter, aber niemals die Blätter sind ähnlich. Plato, Aristoteles und Kant haben darum wohl gelehrt, dass in den Begriffen und Kategorien die Vernunft des Menschen besteht, und dass wir nur durch Denken zur Vernunft kommen, *keiner aber zeigte, auf welchem Wege es möglich sei, zur Vernunft zu kommen.* Das Denken ist (349) uns so natürlich und selbstverständlich, dass es gerade nicht geringe spekulative Kraft erfordert, um die Schwierigkeit einzusehen, wie wir von den gegebenen Erscheinungen zum ersten Gedanken kommen sollen. Wir nennen ja sofort die Blätter ähnlich oder unähnlich. Ist es nicht albern, noch zu fragen, ob dies möglich, oder gar zu beweisen, dass ein solches Urteil unstatthaft sei. Nun kann die Forschung aber nur Fortschritte der Erkenntnis hervorbringen, wenn vorher *Probleme* gezeigt sind. Ohne Frage gibt es keine Antwort, und wer das Denken nur so als Tatsache hinnehmen will, der hat keine Ahnung von der Natur des Denkens. Deshalb lege ich ein grosses Gewicht darauf, hier eine *Lücke in der bisherigen Philosophie* nachgewiesen zu haben. Durch das deduzierte *Dilemma* ist ein neues Problem gegeben, ohne dessen Lösung das Recht und das Wesen des Denkens wegfällt. Denn auch *Hegel* ist in diesem Punkte naiv, da er ohne Weiteres von jeder gegebenen Erscheinung die Kategorien aussagt, die ihm dabei einfallen, und auch diejenigen, welche das Denken als Unterscheiden fassen, erwogen nicht, dass die Kategorien der Identität und der Negation dem Gegebenen notwendig gleichgültig und fremd sind und dass kein Weg von dem Gegebenen zu der Auffassungsform hinüberführt.

Der Weg zu den Kategorien nach der vierten Weltansicht

Wollen wir nun diesen Weg zu finden suchen. Setzen wir als gegeben z. B. zwei Sinnesempfindungen oder zwei Bilder, wie etwa zwei Blätter. Wer fasst sie auf? Ich, antworten wir. Allein Ich ist nicht als Objekt gegeben. Es kommt sich nicht zum Bewusstsein dabei, da es sich nicht abtrennt von dem Objekt bei allem Erkennen. Alles Erkennen ist Subjekt — Objekt, (350) da das Erkennen gerade das Erkannte ist und

weiter nichts. Die Antwort ist aber insofern doch richtig, als wir ein einheitliches Subjekt bedürfen, dem das Objekt gegeben ist. Denn sobald wir jedes der Objekte, z. B. die Vorstellungen der beiden Blätter, für sich isolieren, so hört das Denken darüber auf und wir können keins davon als eins, beide nicht als zwei, oder als ähnlich bezeichnen. Also *muss Beides als Objekt in Einem, in dem erkennenden Subjekte gegeben sein.* Dies ist der erste Schritt, den wir zu machen haben.

Der zweite Schritt ist nun, dass wir die Natur des Bewusstseins überhaupt betrachten. Weshalb haben wir überhaupt Sinnesempindung? Nicht etwa, weil dort draussen zwei Blätter sind. Sie müssen vielmehr etwas für uns sein, d. h. es muss in dem Subjekt etwas vorgehen, eine Veränderung stattfinden, und *dieser Vorgang, diese Veränderung,* kurz dieses Dass als reales Sein *wird erkannt oder kommt zum Bewusstsein als Was oder ideelles Sein,* als Empfindung, als Ton oder Farbe. Diese Erkenntnis ist aber nicht verschieden von dem Vorgang in dem Subjekt; denn das Subjekt kann sich auf keine Weise von dem Objekt absondern. Das Erkannte, Empfundene oder das Objekt ist vielmehr gerade der bestimmte Zustand oder Vorgang im Subjekt und, nur weil das Subjekt immer einheitlich bleibt bei jedem Wechsel der Objekte, können wir später uns das Subjekt selbst zum Bewusstsein bringen, wo dann das Subjekt Objekt wird und zugleich selbst Subjekt dieses Selbsterkennens bleibt. Wir gewinnen nun aus dieser Betrachtung den Begriff, dass das *Bewusstsein das Objektwerden oder Vorgestelltwerden der Zustände des Subjekts* ist. Da nun das Subjekt aber auch Zustände hat, die es nicht vorstellen kann, die also unbewusst bleiben, wie im Schlafe und bei der Ohnmacht, und wie denn die sogenannten (351) unlebendigen Subjekte, die wir Natur nennen, immer in diesen unbewussten Zuständen sich befinden, so muss uns das Bewusstsein als diejenige Entwicklungsstufe des Subjekts erscheinen, auf welcher jeder Zustand oder Vorgang in dem Subjekt sofort auch Objekt, d. h. Empfindung oder Vorstellung ist.

Hierdurch ist nun der dritte Schritt und der Weg gewiesen; denn sobald zwei Empfindungen oder Bilder und Vorstellungen im Bewusstsein gesetzt sind, so ist damit ein *neuer Vorgang* gegeben, den wir verschiedentlich benennen. Ich nehme z. B. an, wir hätten früher denselben Gegenstand schon ein-

mal gesehen, denselben Ton schon einmal gehört. Bei der neuen Empfindung wird die alte wieder ins Bewusstsein geführt, man erinnert sich ihrer, wie man sagt. Diese Erinnerung ist ein neuer Vorgang im Subjekt. Nach dem zweiten Schritte aber soll dieser *Vorgang sofort selbst Vorstellung* werden, und dies ist etwa die Idee der Identität. Nehmen wir an, der schreiende Säugling verlangte nach seiner Mutter, eine andre Person kommt statt ihrer. Der Säugling hat in der Erinnerung das Bild der Mutter, gegeben ist als Empfindung das Bild der Fremden. Es entsteht in seinem Subjekt ein Vorgang; denn nach dem ersten Schritt, den wir taten, fanden wir Beides in Einem. Nach dem zweiten Schritt muss der neue Vorgang bewusst werden. Dies Bewusstsein ist die Idee des Andersseins. Ich sehe zwei Blätter. Der Vorgang in dem Subjekt ist die Zusammenfassung, die zum Teil Identisches, zum Teil anderes bei ihnen findet. Ich werde mir dieses meines Tuns, dieses Vorganges in dem Subjekt bewusst und habe die Idee der Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit, je nachdem etwa mehr anderes oder mehr Identisches bewusst wird. So sind also die Kategorien (352) oder Ideen nichts anderes als das Bewusstsein der Vorgänge oder Tätigkeiten in dem Subjekt.

Gehen wir jetzt auf die beiden Forderungen zurück, die wir aus der Kritik des Idealismus und Sensualismus ableiteten, so zeigt sich erstens, dass *die Idee etwas Neues und Verschiedenes ist, das in der Vorstellung der Objekte, über welche ich denke und wovon ich die Idee aussage, nicht enthalten ist.* Denn Blätter und Identität oder Ähnlichkeit und dergleichen ist nicht dasselbe, sie haben nichts miteinander zu tun. Ähnlich können auch zwei Pferde, Hühner, Menschen u. s. w. sein, ohne dass sie Blätter wären. Zweitens aber ist die Idee doch auch sofort mit den Beziehungspunkten selbst gegeben. Ich bringe nichts Neues und Verschiedenes aus der Potenz oder der Erinnerung heran, ich hole nicht einen alten Stammbegriff des Verstandes hervor oder erschaffe durch meine Setzung oder Handlung einen Begriff aus dem Nichts; sondern sobald ich die gegebenen Beziehungspunkte habe, ist sofort auch wegen der Einheit des Subjekts ein neuer Vorgang da, *ein neues Verhältnis vorhanden, bloss dadurch dass die Beziehungspunkte da sind,* und *dieser Vorgang wird nun bewusst und dies ist die Idee.*

So erklärt sich nun auch auf's Einfachste die *Allgemeingültigkeit* der Ideen. Denn ich mag nehmen, welche zwei Empfindungen oder Bilder und Vorstellungen ich immer will; es entsteht jetzt immer derselbe Vorgang im Subjekt. Darum wird mir immer bewusst werden, dass sie identisch oder anders, ähnlich oder unähnlich sind u. s. w. Und ich kann *a priori* sagen, jeder mögliche Gegenstand der Erfahrung muss identisch oder anders oder ähnlich u. s. w. sein, (353) sofern bei jedem gegebenen Gegenstande in mir ein solcher Vorgang stattfindet und diese Verhältnisse der Gegenstände dadurch, dass sie in einem und demselben Subjekte gesetzt sind, notwendig entstehen, und das Subjekt sich aller dieser Zustände oder Verhältnisse sofort bewusst wird.

Idee und Begriff

So erklärt sich denn auch die scheinbar eigentümliche Art des Unterrichts über diese Ideen. Man kann sie nämlich nur so lehren, wie man auch sinnenfällige Objekte, etwa Töne oder Farben zur Anschauung bringt, obgleich sie bloss Bewusstsein von Verhältnissen oder Beziehungen sind. Denn die einfachen Empfindungen bringt man zum Bewusstsein, indem man die zugeordneten Ursachen des Empfundenen erregt, etwa eine Taste des Klaviers anschlägt. Wer nun kein Gehör hat, in dem entsteht keine Tonempfindung. Will man aber Identität lehren, so muss man etwa zunächst einen und denselben Ton immer wieder anschlagen. Sobald derselbe Ton wieder und wieder empfunden wird, entsteht immer das Verhältnis der Empfindungen in dem Subjekt, welches wir etwa als Idee der Identität oder Gleichheit bezeichnen. Man muss also die Beziehungspunkte heranbringen, damit die Idee in jedem, der denken kann, ganz von selbst bewusst wird. Darum unterscheide ich die *Idee* von dem *Begriff;* denn die Idee findet sich auch in dem Kinde schon, und es bemächtigt sich daher leicht der Ausdrücke der Sprache, womit es die Ideen, die in ihm sind, bezeichnet. So benutzt es die Formen der Substantive und Adjektive und versteht darunter das Substantielle und Attributive, es unterscheidet die verschiedenen anderen Verhältnisse durch die Genera, Modi und Tempora des Verbs, durch die Präpositionen und Konjunktionen und doch hat es noch kei-

nen Begriff von einer Idee oder Kategorie. Will man daher (354) auch diesen erzeugen, *so muss man die Kategorie wieder zum Beziehungspunkte machen, d. h. ein neues Verhältnis herstellen, das dann wieder bewusst wira.* Wir wenden daher die Kategorie der Identität an, ohne Rechenschaft davon geben zu können. Sobald wir Rechenschaft davon ablegen wollen, müssen wir die Identität als Bewusstsein eines bestimmten Zustandes im Subjekt in Beziehung setzen zu einem anderen Zustande, und zwar zu dem des Andersseins. Dann ist die Kategorie nicht mehr Gesichtspunkt oder Prädikat, sondern Beziehungspunkt und kann mithin unter einem Gesichtspunkt erkannt oder begriffen werden. Der Knabe, dem man statt des Apfels einen Stein bietet, hat die Idee des Andersseins; gibt man ihm dann den Apfel, so denkt er die Identität. Er wird sich aber dieser Ideen nicht bewusst. Soll nun Identität *begriffen* werden, so muss man einen Beziehungspunkt für sie finden. Dieser kann beliebig gewählt werden, z. B. ich kann die Identität beziehen auf die vorgestellten Dinge, die ich identisch nannte. Dann erscheint mir die Identität als ein Prädikat, als eine Idee und die Dinge als Subjekt oder Substrat. Oder ich kann die Identität beziehen auf die Idee des Zwecks; dann erscheint mir die Identität als gleichgültig gegen alles Nützliche und Moralische, der Zweck aber entweder als eine beschränktere bloss auf gewisse Kreise von Objekten anwendbare Idee oder auch als Grund der Identität, weil etwa ohne Identität überhaupt nichts bestimmt und zweckmässig geordnet werden könnte. So kann ich *eine Idee beliebig in Beziehung setzen zu allem und jedem, was sonst in meinem Bewusstsein vorkommt.* Nach der schon früher (S. 31) entwickelten Ordnung der Tätigkeiten im Bewusstsein wird die Idee der Identität aber zunächst in Koordination stehen zum Anderssein, weil diese Idee im Gegensatz zu dieser sich zuerst offenbar macht. Ich werde danach als Gesichtspunkt die neue Idee ge-(355) winnen von einem Verhältnis der vorgestellten Dinge, sofern das eine nicht das andre ist, oder von den Akten meines Bewusstseins, sofern ich setze und unterscheide, oder von der Einheit des Subjekts, sofern es setzend oder verneinend dasselbe Subjekt ist, das nur durch seine einheitliche Zusammenfassung des Setzens und Verneinens sowohl von dem einen als von dem anderen ein Bewusstsein hat. Jede Beziehung zu

irgend einem neuen Inhalte des Bewusstseins, möge sie sich von selbst darbieten oder willkürlich gesucht werden, bringt das Subjekt in einen neuen Zustand und sofern dieser bewusst wird, haben wir immer eine Idee, und, sofern diese Idee selbst wieder bezogen wird, einen neuen Begriff. Mithin sind *die Kategorien alle zu definieren* dadurch, dass sie in Beziehung gesetzt werden, wie auch kein Begriff anders gewonnen werden kann. Und es stehen nicht, wie *Aristoteles* und *Kant* sich dieses vorstellten, eine bestimmte Zahl von Kategorien undefinierbar und verstandlos als Parzen über der Welt, sondern sie sind alle zu definieren, sofern sie in Beziehung zueinander stehen. Sofern aber eine jede selbst einen Inhalt haben muss, um in Beziehung stehen zu können, *sofern ist keine Idee zu definieren.* Denn eine jede ist das Bewusstsein eines bestimmten Zustandes des Subjekts, welcher eben dieser und kein andrer Zustand ist und darum schlechterdings durch nichts als durch sich selbst erschlossen werden kann, wie wir von dem Tone c oder a nur durch's Hören, nur durch die Tonempfindung c oder a selbst Kunde empfangen können. Beziehungen aber kann man von jeder Idee und jeder Empfindung angeben, z. B. dass der Ton c diese bestimmte Stelle in der Tonreihe hat, dass er dieser bestimmten Länge einer schwingenden Saite entspricht u. s. w. Ebenso verhält (356) es sich mit den Kategorien. Identität ist zu definieren in Beziehung zum Anderssein negativ als dasjenige Verhältnis zweier Vorstellungen, wonach wir nicht das Bewusstsein von dem Anderssein haben oder auch in andrer Beziehung als die Einheit der Qualität nach. Einheit der Zahl nach ist nicht Identität; aber wenn etwas der Zahl nach zwei oder mehreres ist, dagegen der Qualität nach Eins und nicht zwei, so ist es identisch. Nun kann man sich der Qualität nur bewusst werden bei Verschiedenheit oder Anderssein; der Einheit der Qualität nach aber nur, wenn man Identität schon geurteilt hat. Die Idee der Verschiedenheit bildet sich nur in Beziehung auf die Idee der Identität, aber sie ist doch ein andrer Beziehungszustand des Subjekts, ein andrer Bewusstseinsinhalt, und mithin ist jede Idee durch ihre Beziehungen fest zu definieren, aber den zugehörigen Bewusstseinsinhalt muss man immer voraussetzen, weil er sich nur erleben, nicht demonstrieren lässt.

Wesen des Lehrens.

Jeder Begriff kann daher nur auf zwei Wegen gelehrt werden, erstens indem man die Beziehungspunkte als Anschauung oder Vorstellung im Bewusstsein erweckt, durch deren Zusammenfassung die zugehörige Idee als Bewusstseinsinhalt erlebt oder gedacht wird. Diesen Weg nennt man gewöhnlich *Induktion*. Zweitens aber kann man auch die zugehörigen Beziehungen eines als x gesetzten Begriffes zu andern x Begriffen angeben, wodurch dann, wenn wir die Idee wirklich schon einmal dachten, durch die Zusammenhänge, in welche nur b oder c u. s. w. als bestimmter Inhalt von x gehört, von uns auch wirklich b oder c u. s. w. eingeschoben oder ergänzt wird. Dieser Weg ist die *Deduktion*. Es ist darum einseitig, wenn *Aristoteles* und *Kant* bloss den Weg von oben nach unten, d. h. von dem Allgemeinen zum Besondern Deduktion nennen. Sie kamen zu diesem Fehler, (357) weil sie an undefinierbare allgemeinste Begriffe glaubten, die bei Aristoteles in der Zahl der Musen, bei Kant in der Zahl der Apostel das Oberappellationstribunal bilden und begrifflose Begriffe sein sollen. In der Tat sind alle Begriffe, die niedrigsten wie die höchsten, undefinierbar, sofern sie einen eigenen und nicht fremden Inhalt bedeuten, definierbar aber, sofern sie in Koordination mit andern Begriffen stehen, durch deren Beziehungen sie bestimmt werden. Sollen wir eine Analogie vom Raume entlehnen, der uns ja auch sonst überall aushilft mit seinen Bildern, so werden wir sagen, das System der Begriffe sei nicht ähnlich der Pyramide oder dem Kegel, indem die höchsten Begriffe die Spitze bildeten, unter welcher das Übrige lagere, sondern der Kugel, da die Begriffe alle durch ihre Beziehungen sich miteinander vereinigen und man immer im Kreise herumgehen kann, indem teils einer den andern bestimmt, teils die höheren die niederen und die niederen wieder die höheren. Indem ich einzelne Erscheinungen vergleiche, finde ich den Gattungsbegriff; das Allgemeinere wird durch das Besondre bestimmt. Das nächste Besondre aber bestimme ich nun wieder durch das Allgemeine. Ist z. B. durch Induktion der Begriff der Ware gewonnen, so kann ich durch diesen Begriff nun auch das Geld als Ware bestimmen, welches seiner Erscheinung nach zunächst diesen Begriff nicht erwecken wollte. Andrerseits bestimmen sich die Begriffe untereinander durch ihre Beziehungen. Was

ist z. B. wirtschaftlich ein Gut? Wir definieren es nicht durch einen allgemeineren Begriff, obgleich auch dies anginge, sondern durch die Koordination zum Bedürfnis. Sobald wir das Bedürfnis uns vorstellen, fassen wir auch die zugehörigen Mittel seiner Befriedigung ins Auge. So lässt sich umgekehrt, wenn man nicht (358) bloss induktiv durch Beispiele lehren will, das Bedürfnis nur definieren, indem man hinblickt auf die Güter und den ratlosen Zustand der Subjekte, die zu Grunde gehen würden, wenn sie von den Gütern ganz abgetrennt blieben. Dadurch wird vom Bedürfnis eine Idee erweckt, die sich nur selbst versteht und in diesen Beziehungen grade den ihr zugehörigen Platz hat. So ist jeder Begriff und jede Idee eine eigene Funktion, die durch die Beziehungspunkte gegeben ist, wenn das denkende Subjekt sie zusammenfasst.

Kritik der formalen Logik

Da hierin nun das Denken besteht, so zeigt sich sehr deutlich die Gedankenlosigkeit der formalen Logik, welche beim Denken ganz absieht von den Beziehungspunkten, deren Funktion die Gedanken sind. Die formale Logik will eine Rechenkunst sein. Sie nimmt zu diesem Zwecke die Gedanken schon als gegeben an und bildet sich nun ein, dass man diese Gedanken als gleichgültige Elemente wie die mathematischen Einheiten rechenkünstlerisch verbinden und trennen, addieren und subtrahieren könne. Zu den höheren Operationen, zum Dividieren und Multiplizieren, Potenzieren und Logarithmieren und zu dem Differentialkalkul hat sie sich nicht verstiegen, obgleich einzelne Gelehrte, durch Trendelenburgs Kritik gedrängt, allerdings gewagt haben, den Begriff für ein Produkt seiner Merkmale zu erklären, wobei man sich aber leider nichts einer Multiplikation ähnliches vorstellen kann.

Indem man nun etliche, beliebig welche, Merkmale summiert, erhält man einen sogenannten *Begriff*. Dieser Begriff soll die Summe seiner Merkmale sein; aber warum diese summiert wurden und warum sie sich untereinander vertragen und zusammen eine Einheit bilden, das erfährt man nicht. Eine Ordnung der Merkmale und eine innere gedankenmässige Verknüpfung derselben verlangen diese Logiker nicht.

(359) Jedes Merkmal kann dann von der Summe ausgesagt werden; dies ergiebt das *Urteil.* Darin liegt also nichts weiter, als dass ich mir bewusst werde, ich habe auch dies Merkmal (Prädikat) mit den andern addiert. Im *Schluss* fügen sie dann einen Grund für das Urteil hinzu, der aber keinen neuen Gedanken bringt, sondern nur besagt, dass ich ein Merkmal mit einem andrene Merkmal summiert hatte, welches selbst eine Summe bildete, worin ein drittes Merkmal als Posten steckte. Folglich ist das dritte Merkmal als Prädikat des Schlussatzes auch in dem ersten Merkmal enthalten und von ihm auszusagen, etwa wie wenn ich sagte, dass sechs auch vier enthält und vier auch zwei, dass somit auch zwei in sechs enthalten ist. Diese mathematische Betrachtung ist nun ganz verständig, weil die Sechs kein andres Wesen hat als die Zusammenfassung von sechs Einheiten zu sein, während bei dem Logiker dieser Denkprozess erst Sinn erhielte, wenn man erführe. warum in dem Subjekt des Schlusssatzes der Medius und in dem Medius der Major eingeschlossen war, d. h. warum man überhaupt diese Gedanken besitzt. Das Denken wird deshalb als selbstverständliche Sache in der formalen Logik vorausgesetzt, und somit ist sie nur Denklehre zu nennen wie der lucus a non lucendo benannt wurde.

Kritik der Hegelschen Logik

Viel feiner und vornehmer ist die Hegelsche Logik, die es wirklich mit Gedanken zu tun hat und jeden Gedanken erzeugen will. Dies Vorhaben allein erhebt sie schon himmelweit über das unphilosophische Hantieren der formalen Logiker, die von dem Wesen der Gegenstände, mit denen sie beschäftigt werden, nichts verstehen und gleichsam (360) in den Willen und die Gedanken des Bauherren nicht eingeweiht sind. Allein auch die Hegelsche Logik ist nicht empfehlenswert; sie krankt an zwei grossen chronischen Leiden, die alle ihre Leistungen ungesund machen und ihr selbst das Leben untergraben.

Erstens. Hegel wollte in braver Entschlossenheit einen allgemeinen Zusammenhang aller Dinge erkennen. Dieses schöne Vorhaben glaubte er aber dadurch am Besten zu erreichen, wenn er alle Dinge auseinander herauszöge und schliesslich

alles aus Einem. Wenn man z. B. die Beschaffenheit eines Zimmers erklären soll, so wird man etwa die Decke und die Wände beziehen auf die Rauheit der Luft, vor welcher dieselben schützen sollen; für die Fenster die Beziehung zum Licht hervorheben; den Ofen in Beziehung setzen zur Wärme u. s. w. Allein für diese vielen Beziehungen müssen die Beziehungspunkte auch wieder erklärt werden. Deshalb schien es Hegel einfacher, wenn man die ganze Vielheit der Welt zusammenschlüge und -schmölze und -schwemmte, bis sie wie eine weiche Tonmasse wäre, aus welcher ein Töpfer hernach alle Figuren wieder kneten und drehen kann. Als eine solche gefügige Masse schien ihm nun nicht etwa der Ton am Geeignetsten oder das Wachs, sondern der abstrakteste Begriff, den wir in Beziehung auf alles und jedes, was wir tun oder wollen oder erkennen, setzen, der Begriff des Seins. Dies ist nun der (361) erste grosse Fehler Hegels; denn wenn er die Erklärung der Welt gern von einem einzigen Punkte anfangen wollte, so hätte er einen recht *komplizierten* nehmen müssen, z. B. etwa Goethe's Faust oder den Deutsch-französischen Krieg. Dann hätte er behutsam analysierend finden können, dass etwa die weittragenden Kanonen auf eine Ausbildung der Mathematik und Technik hinwiesen, dass ausserdem Material nötig sei, dass deshalb Berge und Metalle gefordert werden müssten und Wärme und Kälte und verschiedene Aggregatzustände u. s. w. Wegen der Gesinnung der kriegführenden Heere hätte er auf zugehörige Völker zurückgeschlossen, in welchen die Krieger erzeugt wurden. Diese mussten bestimmte Interessen und Meinungen und Ideale haben, die wieder eine geschichtliche Entwicklung verlangten und so hätte er, wenn das Glück nicht fehlte, vielerlei über die Geschichte der Menschheit und ihrer Kultur, über die Erde und ihre Lage im Planetensysteme u. s. w. erraten können. Statt dessen wählte nun Hegel den abstraktesten Begriff „Sein", der zu allem und jedem in Beziehung steht und deshalb auf nichts besonderes hindeutet, was man daraus erraten könnte. Es schien ihm daher auch natürlich dieses Sein gleich nichts zu sein. Er stellte sich also eine unmögliche Aufgabe. Wenn ich sage, finde mir die Seite eines Quadrates, das so gross wie als ein Rechteck aus den Teilen einer Linie, so kann man sich an die Aufgabe machen; wenn ich aber sage, nimm einen Punkt und konstruiere mir

von da aus eine Figur, deren Beschaffenheit ich im Sinne behalte, die du aber erraten musst, so kann nur ein Verzweifelter sich an eine solche Aufgabe machen, wie die Freier der indischen Prinzessin, die erraten sollten, was sie gedacht habe. Deshalb ist die Hegelsche Logik ein ratloses und verzweifeltes Unternehmen.

(362) Der zweite Fehler besteht in der Methode, mit welcher er seine Aufgabe zu lösen hofft. Er hatte nämlich, wie schon oben Mt. 22-23 bemerkt, aus Kants Kategorienlehre zu erkennen geglaubt, dass alles Denken sich immer in Thesis, Antithesis und Synthesis bewegt, und deshalb das Prinzip der Negativität eingeführt, von welcher die Entwicklung abhängt. Setzt man nämlich irgend etwas, so ist damit die Sache fertig und die Weisheit aus; soll sich aber etwas weiter entwickeln, so muss sich nach Hegels Lehre in dem gesetzten Etwas der Wurm der Verneinung rühren, wodurch nun ein zweites Bild, das des verneinten Etwas, vorgeführt wird. Da wir nun zwei Bilder haben, so können wir diese wieder in ein drittes zusammenfassen. Ebenso ist es, wenn wir diese Zustände nicht bloss als Vorgänge in dem ideellen Sein des Bewusstseins auffassen, sondern ihnen, wie dies ja der Dogmatismus und auch der Hegelsche verlangt, Realität zuschreiben und sie nach aussen projizieren. Denn was mit unseren Vorstellungen und Gedanken sich ereignete, das braucht jetzt bloss dinglich aufgefasst zu werden, wodurch zugleich ein absoluter Idealismus entsteht, da nun natürlich alle Dinge in den dialektischen Prozess geraten und sich aus dem unmittelbar Gesetztsein durch die Negativität vermitteln zu einer höheren, die Momente in sich tragenden Setzung, die sich dann weiter entwickelt in derselben Weise. Die Negativität war ihm unentbehrlich, weil er in den Gang des Denkens nichts von aussen hereinnehmen wollte und so musste ihm das Nichts „zum springenden Punkt" im Sein werden, weil durch die Verneinung das Gesetzte zu pulsieren scheint, indem es gesetzt und nicht gesetzt ist, immer hin und her, wie das Herz als springender Punkt im Fötus. Dies ist nämlich so für die Phantasie, mit welcher Hegel arbeitet. Sobald man wirklich an zu denken fängt, erscheint aber alles anders. Denn erstens ist das Nichts kein Sein, das irgendwo wohnen und wirken und Leben und Entwicklung stiften könnte. (363) Stellten wir uns aber das Nichts in der

Phantasie als etwas vor, das in dem Sein wirtschaftete, so wäre es ja gleich mit dem Sein vorbei; denn wohin wir die Vorstellung des Nichts tragen, da verschwindet alles. Hegel hat darum bei seiner Phantasie vom Werden das Fichtesche Vorbild des Ich und Nichtich vor Augen, die sich nicht ganz das Leben nehmen, weil sie beide im Ich gesetzt sind und sich zueinander quantitativ verhalten und sich bloss einschränken. Zum Teil Ich, zum Teil Nichtich, so leben sie ehelich zusammen und suchen sich einander mehr und mehr zu bewältigen in poetischem Spiel. Hegel träumt nun denselben Traum in Bezug auf Sein und Nichts, indem ein bischen Nichts und ein bischen Sein zusammen das Werden bilden sollen. Sobald man sich darauf einlässt, mit zu phantasieren, so geht alles vorzüglich; denn das Kind als werdender Mann ist ja noch nicht Mann, es hat noch keinen Bart, ist noch nicht fünfzweidrittel Fuss hoch, hat noch keine Stelle im Staatsdienst u. s. w. Also ein bischen Nichts ist vorhanden. Aber das Kind isst und trinkt schon und schreit und sieht irgendwie aus u. s. w., also ein bischen Sein ist auch vorhanden. Rührt man beides zusammen, so hat man den werdenden Mann. Wenn man das beigemengte Nichts nun näher besieht, so besteht es in lauter Beziehungen zu anderem Sein. Dem Denkenden liegt also immer das übrige Sein im Sinne und, indem er das gesetzte Sein vergleicht mit dem anderen Sein, muss er es wechselweis voneinander negieren. Die Pflanze ist nicht Stein, nicht Mensch und der Mensch ist nicht Pflanze u. s. w. Die Negation wird also nur möglich durch Beziehungen. Wenn Hegel nun ohne alle Beziehung auf etwas Anderes das Gesetzte verneinen will, so ist das wie ein Ton, den niemand hören kann; denn das Gesetzte verschwindet dadurch vollständig. In der Tat ist es aber auch nur Einbildung, dass Hegel das wirklich täte, was er fordert; denn er ergeht sich in lauter Beziehungen beim Verneinen. Z. B. wird das reine Sein in Beziehung zu allem bestimmten Sein gesetzt und insofern ist es Nichts, d. h. nichts Bestimmtes. Es wird in Beziehung gesetzt zu allem einzelnen Inhalt, es (364) zeigt sich nur durch diese Beziehung als leeres Nichts d. h. als inhaltlos durch verneinende Beziehung auf allen Inhalt. Kurz ohne Beziehung könnte Hegel nicht negieren. Wird nun der Begriff nach aussen projiziert, so könnte also auch das Sein die Negativität nur be-

sitzen durch seine real dialektischen Beziehungen zu anderem Sein. Da aber das Sein ein und alles sein soll, so kann es nichts ausser sich haben, mithin nicht in Beziehungen stehen, mithin keine Negativität besitzen. Denn wenn Hegel erwiderte, wie er ja muss, dass dies andere im Sein selbst liege, so würde damit das als Anfang gesetzte Sein eben nur ein Moment im Sein bilden, welchem anderes Sein gegenübersteht. Er hätte also den Anfang gemacht mit dem Einen und dem Anderen und nicht mit dem Sein schlechthin. In der Tat macht nun seine ganze Dialektik den Eindruck, als wenn Hegel als guter Dialektiker uns zum Spass den Vorgang einer schlechten Dialektik ausmalen wolle, indem er eine Thesis aufstellt und dann nachweist, dass dieselbe absurd und dass die entgegengesetzte richtig ist. Dann wird auch diese Antithesis für dumm befunden und der Dialektiker erklärt nun höflich, dass an beiden wohl etwas Wahres sei, was nun wieder die Thesis bildet. Allein sofort sieht er, dass er sich auch hierbei übereilt hat; die Behauptung hat keinen rechten Sinn, lässt sich gegen den Angreifer nicht halten und ergibt sich rettungslos der Opposition. Dann ermannt sich der Dialektiker und sagt wieder höflich und gutmütig, man solle doch nicht verkennen, dass ein gewisser Sinn beiden Behauptungen zukomme, und so geht es weiter in infinitum im Kreise herum, wobei Hans immer von Peter widerlegt wird, und Peter von Hans und wobei sie sich immer nach der Widerlegung vornehmen, nun einträglich etwas Haltbares zu setzen, was sich denn doch wieder, da Hans es verteidigen soll, als absurd erweist. Hegels Dialektik besteht also in einer fortwährenden Korrektur voreiliger Behauptungen, die zurückgenommen werden müssen, ohne dass schliesslich etwas Wahres (365) übrig bleibt, ausser der grossen Wahrheit, dass alles nicht wahr ist. Das Fass der Danaiden ist die Hegelsche Logik. — Der zweite Fehler Hegels besteht also darin, dass er die Negativität als Prinzip der Entwicklung gebraucht, ohne zu sehen, dass er damit lauter Beziehungen nach auswärts voraussetzt. So nimmt er zwar in seinem dialektischen Prozesse „nichts" von aussen herein, wie er rühmend von sich sagt; wir finden aber, dass dieses „Nichts" sehr fruchtbar ist; denn da es in lauter Beziehungen nach aussen besteht, so setzt er mit dem Nichts eben alles

voraus. Die Determination ist ja nur Negation, sofern man das Absolute in petto hat.

Methode der vierten Weltansicht

Es ist nicht a priori notwendig, dass jede eigentümliche Weltansicht auch eine eigentümliche Methode hat, nach der sie gefunden wird. Man kann auch denselben Weg wie andere gehen, aber der eine sieht und findet, der andere geht vorüber. Dennoch ist es interessant zu verfolgen, wie die Art und Weise zu denken bei den einzelnen Philosophen sich erkennen lässt aus den Weltansichten, zu denen sie kamen. Die Weltansichten sind Symptome für das Denken.

a. Semiotisches Verhältnis der Weltansichten zu den Methoden

So finden wir bei *Kant* und den *Positivisten* den Verzicht auf eine Erkenntnis des Dings an sich, sie glauben nicht an eine erkennbare Wahrheit. Bei Kant steht ausserdem die theoretische Vernunft in krassem Widerspruche mit den Postulaten der praktischen Vernunft. Was ist darum natürlicher, als dass die zugehörige Logik ganz formal wird und sich vollständig ablöst von dem Gegenstande, der durch die Begriffe begriffen werden soll. Die Begriffe werden Summen, der Schluss ein Subsumtionsverfahren nach der blossen Quantität; auf Sinn und Verstand, auf Erkenntnis des Seins wird verzichtet.

(366) Bei *Herbart* ist die Rede vom All verpönt, die Welt eine unbestimmte Mehrheit von Seiendem, das mit einander nichts zu tun hat. Jedes Reale hat, weiss Gott woher, irgend eine Qualität. Einheit, Zweck, Sinn der Welt sind nach Herbart Ausdrücke, mit denen sich nur Schwärmer abgeben. Was sollte man anders erwarten, als dass nun seine Methode auch bloss die formale Logik werden musste! Für einige Probleme findet sich bei ihm noch etwas Besonderes. Er verehrt „zufällige Ansichten", wie sie bei den Konstruktionen der Mathematik nützlich und unentbehrlich sind, und empfiehlt die Methode der Beziehungen, nach der Gründe und Folgen so

zusammenhängen, dass der Grund eine Mehrheit von Gedanken bildet, von welchen dann ein Teil als Folge für sich genommen wird durch eine zufällige, aber für die Lösung des Problems notwendige Ansicht. Hierin liegt ein feiner Sinn, der aber von Herbart selbst nicht verstanden ist, weil es ihm nicht darum zu tun war, in der „Folge" einen neuen Gedanken, eine neue Qualität des erkennenden Seins zu finden, sondern er glaubte, das Wichtigste wäre, rechenkünstlerisch zu zeigen, dass die Folge schon zerstreut in dem Grunde läge. Herbart sitzt am Teiche und fischt. Jetzt zieht er den Fisch heraus. Statt ihn aber zu behalten und zu geniessen, wirft er ihn triumphierend wieder ins Wasser, indem er ausruft: ich wusste doch, dass der Fisch als „Folge" in dem Teiche als „Grunde" ein vorkommender Teil sei, es sind in dem Teiche aber ausserdem noch andere Fische, und nur durch zufällige Begegnung von Netz und Fisch habe ich diesen herausgezogen. So ist ihm bloss das Mathematische wichtig, dass in zwölf auch sechs und drei enthalten sei und er bemerkt nicht, dass die Folge immer den ganzen Grund erschöpfe.

Wir wollen dies etwas genauer betrachten. In den Prämissen des Syllogismus sind drei Termini gegeben, im Schlusssatze nur zwei. Nun (367) glaubt Herbart, dass im Schlusssatze der medius zurückgestossen würde, indem bloss major und minor durch eine zufällige Ansicht aufeinander bezogen, zurückblieben. Leider sind das bloss grammatische Betrachtungen und nicht logische; denn denkt man in dem minor den darin steckenden medius einen Augenblick weg, so ist sofort auch jede Beziehung und Verknüpfung mit dem major verschwunden. Wir schliessen z. B., Sophokles sei ein tragischer Dichter. Weshalb? Weil er Tragödien schrieb (medius). Lassen wir bei der Vorstellung von Sophokles diesen Mittelbegriff einen Augenblick ausser Acht, so wissen wir gleich nicht mehr, weshalb er mehr als Sokrates oder Alkibiades ein tragischer Dichter heissen dürfte, und der Satz wird gedankenlos. Herbart hat darum bloss grammatisch und nicht logisch geredet, wenn er in der Folge nur einen Teil des Grundes finden will.

Ebensowenig bemerkt Herbart, dass die Folge nicht bloss den ganzen Grund in sich hat, sondern auch noch etwas Neues ausserdem enthält. Ich setze eins und wieder eins. Fasse

ich jedes für sich auf, so erhalte ich niemals zwei. Zwei ist eine Einheit der Zusammenfassung und insofern etwas Neues und von den Teilen Verschiedenes. Dies sieht man leicht dadurch, dass auch die Wilden und Kinder eins und eins und wieder eins in infinitum unterscheiden können, aber darum noch keine Zahlen kennen, die als eine grosse und wichtige Entdeckung in der Kulturgeschichte gepriesen werden. Jede Zahl aber als Folge erschöpft vollständig ihren Grund d. h. ihre Teile und bildet doch noch etwas Neues, einen neuen Begriff.

Aus dieser Kritik der Herbartischen Methode erkennt man, wie die Zusammenhangslosigkeit seiner Weltansichst ein zutreffendes Symptom für die Zerstückeltheit seiner Methode, für die zufälligen Ansichten, die lückenhaften Beziehungen und die ganze abspringende Art seines Denkens bildet.

(368) So ist es auch, wenn wir *Hegels* System und Methode vergleichen, ersichtlich, wie beides nicht bloss aufeinander hinweist, sondern zusammenfällt; denn die Methode ist das sich selbst dialektisch fortbewegende Sein gleich Denken. Während Hegel auf seinem Stuhle sitzend jeden aufgeschriebenen Gedanken wieder zurücknimmt und dann besser bestimmt aufs Neue formuliert und diese Formel wieder korrigiert und neu redigiert und so in infinitum, so soll man nach seinem Wunsche bloss seine Person selbst und dass er jetzt grade denkt, weglassen und bloss an den ideellen Inhalt des Denkens, an das Gedachte denken und dies als die real sich im dialektischen Flusse dahin wälzende Welt auffassen, die deshalb durchweg logisch und sich selbst widersprechend und sich selbst zur Wahrheit als absoluter Geist entbindend und sich wieder in die Unwahrheit des Aussereinander und der Vielheit als das schlechte Unendliche entzweiend angesetzt werden muss.

b. Erklärung der neuen Methode

Im Gegensatz zu diesen Methoden will ich nun nicht eine neue verbesserte und künstlichere Methode erfinden, worauf sich ein Patent nehmen liesse, sondern nur die Methode deutlich anzeigen, welche die Menschen, wenn sie denken, immer be-

folgen, weil sie eben bloss der Begriff des Denkens selbst ist. Diese Methode lässt sich auch sehr einfach erklären, weil sie bei jedem Gedanken angewendet wird und jeder sich sofort erinnert, dass er auf diese Weise denkt. Wir denken nämlich immer, indem wir irgend etwas von einem andern unterscheiden und beides aufeinander beziehen. Wir setzen also immer eine Vielheit voraus, die wir durch Unterscheidung ihrer Verschiedenheit auseinanderhalten und doch zu einer von den beiden Seiten verschiedenen Einheit der Beziehung zusammenfassen. Z. B. wir nennen jemand einen Handwerker, indem wir einerseits hinblicken auf gewisses Material, Steine, Holz, Metalle u. s. w., die durch Arbeit eine solche Veränderung erfahren, dass die bürgerliche Gesellschaft (369) ihren Bedürfnissen damit abhelfen kann. Andererseits sehen wir auf die Person hin, welche die zugehörigen physischen Kräfte oder technischen Einsichten besitzt und durch Vertauschung solcher Arbeiten sich erhält. Wir unterscheiden beides voneinander auf das Deutlichste und fassen es doch so zusammen, dass wir nun die Person in der Beziehung auf diese so bestimmten Materialien einen Handwerker nennen. Beziehen wir eine Person auf die politischen Verhältnisse, so nennen wir sie etwa einen Sklaven oder einen Bürger. Beziehen wir sie auf die Religion, etwa einen Katholiken u s. w. Immer ist in der zusammenfassenden Beziehung selbst ein neuer Gedanke gegeben, der in den Beziehungspunkten einzeln für sich nicht liegt. Jeder Beziehungspunkt selbst ist aber auch wieder Gesichtspunkt, da wir nichts setzen oder auffassen können, ohne es auf etwas anderes zu beziehen. Bei dem angeführten Beispiel ist dies ohne weiteres einleuchtend; aber auch bei jeder einfachsten Empfindung haben wir dies schon nachgewiesen, da wir etwas nur als rot oder blau bestimmen können in Beziehung zu anderem, von dem es unterschieden wird. Das Denken ist überall, wo es stattfindet, nur durch solche Beziehungen gegeben. Darum konnte z. B. das achtzehnjährige Mädchen, welches Professor Raehlmann in Strassburg operierte, mit dem ihm erschlossenen Augenlicht einen Würfel nicht von einem Knäuel Garn unterscheiden, d. h. überhaupt noch nicht Figuren auffassen, weil es die Beziehungen in dem Gebiete des Gesichtssinnes noch nicht vollzogen hatte und die Koordinationen mit dem Tastsinne deshalb auch noch unmöglich waren,

so dass es z. B. nicht wusste, ob die ihm tastmässig bekannten Gabel und Löffel so oder so für das Auge erschienen, und deshalb beide sichtbaren Gestalten verwechselte. Also auch die sogenannten einfachen Beziehungspunkte sind nur durch Beziehungen festzustellen.

(370) Da man nun das Denken in *Begreifen*, *Urteilen* und *Schliessen* zerlegt, wobei unbestimmt bleibt, ob dies Arten oder Stufen oder Teile des Denkens seien, so muss zunächst gezeigt werden, dass sich in diesen schon früh erkannten drei Formen *die drei Momente der Methode oder des Denkens überhaupt* deutlich herausstellen. Die *Begriffe* nämlich enthalten die Beziehungspunkte; die *Urteile* geben die Auffassung und Unterscheidung der Begriffe in Beziehung aufeinander; die *Schlüsse* endlich liefern die Zusammenfassung zweier Beziehungspunkte durch die im Mittelbegriff hervorgehobene Beziehung und gewähren dadurch einen neuen Gedanken.

Da aber das Denken nicht zerteilt werden kann, ohne dass man aufhörte zu denken, so können diese drei Formen auch nur einseitige Hervorhebungen eines der Momente sein, die ungeteilt in jeder Form vorkommen. Der *Schluss* enthält deshalb in sich immer die Begriffe als Beziehungspunkte, den terminus major und minor, ebenso Urteile, die Prämissen. Das *Urteil* setzt immer als Beziehungspunkte zwei Begriffe voraus, deren Beziehung erkannt und die deshalb zusammengeschlossen werden, z. B. wenn ich sage: der Knabe schläft, so sind die Beziehungspunkte der Knabe und das Schlafen. Ich habe aber die Beziehung derselben schon eingesehen und sie zusammengefasst durch Schluss, indem ich dies durch die Flexion des Verbs einerseits ausdrücke, andrerseits durch den Subjektskasus. Der Mittelbegriff muss immer deutlich zum Bewusstsein kommen, wenn wir überhaupt einen Grund zum Urteil haben sollen; es ist aber nicht nötig, den Grund besonders hervorzuheben. Der *Begriff* endlich hat als Beziehungspunkte seine sogenannten Merkmale, die ihm durch lauter Urteile beigelegt und durch Schluss zu der Begriffseinheit zusammengeschlossen sind. Sofern wir daher denken, sind alle drei Momente des Denkens in jeder dieser logischen Formen enthalten und es kann sich daher immer nur um eine Hervorhebung und Unterscheidung jedes dieser Momente handeln.

(371) In diesem bisher verkannten Verhältnis der Sache

liegt der Grund, weshalb die Logiker über die genannte Einteilung der Logik und die Reihenfolge und Wertschätzung der drei Teile nicht ins Reine kommen konnten. Der eine will mit den Begriffen anfangen und sich daraus die Urteile und aus diesen die Schlüsse entwickeln lassen, ein andrer stellt das Urteil als das erste hin, durch welches ja erst Begriffe gebildet würden, ein Dritter meint, die gewöhnlichen Urteile setzten allerdings schon Begriffe in dem Subjekt voraus, das impersonale Urteil aber sei recht begrifflos und deshalb zum Anfang des Denkens geeignet. Den Schluss setzen sie alle an das Ende, weil gar zu sichtlich Begriffe und Urteile darin stecken. Gleichwohl könnte man eben so plausibel, wie die früheren Gründe, doch geltend machen, dass kein Urteil ohne Grund gefällt, kein Begriff ohne Grund der Einheit der Merkmale denkbar ist, dass also der Schluss das erste Glied im Denken wäre. All diese Versuche sind aber für die Logik völlig wertlos und haben nur für die Grammatik und ihre Geschichte irgend eine Bedeutung. Das Denken selbst hat immer alle drei Momente in sich und nicht kann eins ohne die anderen gedacht werden. Es steht aber nichts im Wege, die Momente innerhalb ihres Zusammenhangs für sich zu betrachten. So ist auch links nichts ohne rechts und das eine kann ohne das andre auch nicht einen kleinen Augenblick gedacht werden und doch kann man jedes von beiden für sich betrachten, wenn man nur die Beziehung dabei im Auge behält. Darum ist es zwar sachlich einerlei, mit welchem Moment im Denken man den Unterricht anfängt, ob mit der Lehre vom Schluss oder vom Urteil oder vom Begriff; es kann aber Zweckmässigkeitsgründe geben, zuerst das den Beziehungspunkten Entsprechende in einer Lehre von den Begriffen und (372) ihren Arten durchzunehmen, wobei man dann freilich immer schon die beiden anderen Lehren stillschweigend voraussetzen muss. Denn z. B. schon die Lehre von den Merkmalen und ob sie essentialia oder propria oder communia oder accidentia sind, setzt ja das Schliessen und Urteilen voraus, da die Lehre immer begründet sein muss und der Grund Urteil und Schluss enthält, wie schon der Laie an der sprachlichen Form erkenen kann. Die dabei verwendeten Urteile und Schlüsse enthalten aber nicht ein Geschwätz des Lehrers, das die Begriffe selbst nicht anginge, sondern die Merkmale wer-

den dadurch erst den Begriffen angeurteilt und angeschlossen, so dass der Begriff nur durch Voraussetzung und Vorwegnahme der andern Momente zum Vollzug kommt.

c. Verhältnis zur Herbartischen und Hegelschen Methode

Es könnte nun vielleicht jemandem beifallen, die von mir hier angezeigte Methode auf die Herbartische Methode der Beziehungen oder auf die Hegelsche Dialektik zurückführen zu wollen: auf die erste, weil ich auch von Beziehungen spreche, auf die zweite, weil hier auch drei Momente vorkommen. Nichts wäre erfreulicher, als wenn ein solcher Anschluss an die Tradition das Gewicht der Gründe noch durch den Ruhm jener grossen Denker verstärken könnte. Allein leider versagt die Natur jener beiden Methoden den Anschluss an die neue, wie man aus der obigen Kritik schon erkannt haben wird. Denn die Methode der Beziehungen wird bei *Herbart* nur auf ein Paar metaphysische Probleme angewendet und soll nicht allgemein alles Denken erklären; ausserdem ist sie ja auch ganz im Widerspruch mit meinen Darlegungen, wie schon gesagt, und es ist deshalb nur durch ihren Namen eine Erinnerung an die Beziehungen, die beim Denken erkannt werden, dargeboten. Ebenso wenig kann uns die *Hegel*sche Dialektik stützen; (373) denn er hat zwar richtig beim Denken die Dreiheit der Momente gesehen, aber sehr unrichtig die Beziehungspunkte durch Thesis und Antithesis aufgefasst. Die Thesis nämlich ist selbst auch ebensogut Antithesis, da ich ja nur etwas setzen kann in Beziehung und Unterscheidung von anderem. Will ich z. B. das Fürsichsein setzen als Thesis, so muss ich es auf einen anderen Begriff beziehen, z. B. auf den Begriff des Für-Anderes-sein oder auf den des Ansichseins. Ich setze nun das Fürsichsein, indem ich jenes Andere von ihm negiere oder es antithetisch mit ihm verknüpfe. Denn indem ich „für mich" bin, bin ich nicht „für einen Fremden und Anderen", wie etwa der Sohn nicht für sich, sondern für den Vater der Sohn ist; so habe ich auch nicht bloss „an mir" das Sein, ohne darum zu wissen, wie der Kreis „an sich" Figur ist. Mithin wird durch solche Antithesen erst die Thesis möglich. Hegel hat also zwar darin Recht, dass er mit jeder Thesis eine Antithesis fordert, wir müssen ihm aber grade deswegen erst das zweite

Glied der Methode schenken; denn *Thesis und Antithesis machen zusammen nur ein Glied.* Das zweite Glied ist der zweite Beziehungspunkt, der beliebig wieder thetisch und antithetisch ausgedrückt werden kann, aber *ebenso selbständig wie der erste ist.* So erst kann die Synthesis in Gang kommen; auf einem Beine kann man nur hüpfen und dass es nicht möglich ist, ein Bein aus dem anderen zu erzeugen, wie Hegel dies mit der Entwicklung der Antithesis aus der Thesis will, das haben wir schon oben eingesehen. Wir müssen daher leider auf den Vorteil verzichten, die einst vielgepriesene Hegelsche Dialektik uns anzueignen, obgleich wir mit Nachdruck bekennen wollen, dass Hegel noch im Grabe spotten kann über die vielen seichten Schwätzer, die jetzt seine Methode verachten, ohne auch nur entfernt ihren Sinn zu verstehen. (373a) Der Fehler Hegels liegt darin, dass er zwar eine rein dialektische Entwicklung der Gedanken sucht, und die Zeit mit ihrem Nacheinander der Bestimmungen ausdrücklich ausgeschlossen sein soll, dass aber die Fortbildung der Gedanken mit Hilfe der Negation doch wieder in die zeitliche Auffassung umschlägt; denn der zweite Beziehungspunkt soll noch nicht gesetzt sein, er wird erst erzeugt und kommt erst hervor durch die Negativität in dem ersten. Sobald man einerseits die Unmöglichkeit dieses Gedankenprozesses, andererseits die Notwendigkeit erkannt hat, die Zeit bei einer Darstellung des Seins auszuschliessen, so ergiebt sich von selbst, dass der zweite Beziehungspunkt mit dem ersten zugleich und ihm koordiniert sein muss und dass jeder von beiden thetisch und antithetisch dargestellt werden kann. Indem so der Mangel der Hegelschen Erzeugungstheorie in die Augen fällt, sehen wir zugleich den Wegweiser, der zu einer neuen Methode leitet. Das Ganze der Welt ist ja zeitlos fertig, der Gott braucht nicht erst gemacht zu werden, weder in der Zeit, noch durch den dialektischen Prozess. Es kommt nur darauf an, ein jedes in seinen Beziehungen zu dem andern aufzufassen und mit ihm zusammenzufassen.

(374) d. Semiotisches Verhältnis der Methode zur vierten Weltansicht.

Wenn wir nun wieder zurückblicken auf die Betrachtungen, die uns die Koordination der verschiedenen Weltansichten mit

den Methoden zeigten, so können wir jetzt auch sofort umgekehrt von der dargelegten neuen Methode aus einen Schluss auf die Weltansicht machen, die dadurch notwendig wird.

Wenn es nämlich gelten soll, dass immer mehrere Beziehungspunkte *selbständig* nebeneinander gesetzt werden müssen, ohne dass der eine aus dem anderen entspringt, so muss die Welt auch lauter Elemente enthalten, die nicht auseinander erzeugt oder aus einem fabelhaften *Nichts* entlockt werden Wir bekommen also sofort eine *Vielheit des real Seienden.* Wir verzichten sofort auf eine zeitliche oder historische Entwicklung des Seins der Welt, die das Nichts als konstituierendes Element im Sein voraussetzt.

Wenn aber jedes Sein nur gesetzt wird in Beziehung auf ein anderes Sein, so ist auch sofort ein *allgemeiner wirklicher innerer Zusammenhang* der Welt gegeben und jedes Wesen thetisch und antithetisch mit allen anderen Wesen verknüpft. Die Wesen müssen daher alle notwendiger Weise miteinander in *Wechselwirkung und Gemeinschaft* stehen und einander bedingen, so dass jedes das andere trägt und von ihm getragen wird, wie bei den Ringen in einer Kette oder wie bei den Teilen eines Organismus.

Wenn aber drittens die Zusammenfassung mit den Beziehungspunkten zugleich gegeben und doch etwas Neues enthalten soll, so muss auch die Welt des Seienden derart sein, dass die Beziehungen in den Wesen selbst zusammengefasst werden. Hierin besteht das *ideelle Sein,* indem die Wesen ein *inneres Leben* haben und nicht bloss an sich, sondern auch füreinander und für sich sind. Diese Beziehungen und Zusammenfassungen werden daher eine doppelte *Auffassungsform der Welt* ergeben, einmal eine *ideale,* indem die Verhältnisse objektiv uud sachlich gedacht werden, zweitens eine *perspektivische,* indem ein jedes Wesen alle übrigen von seinem (375) Teilstandpunkte aus betrachtet. Die perspektivische Auffassungsform muss sich aber durch die ideale Ordnung in ein *technisches System* auflösen lassen.

Da aber diese drei Schritte oder Momente der Methode drei Seiten der Welt symptomatisch indizieren, so muss auch die unzertrennliche Einheit der Methode, wonach diese drei Momente, obgleich sie unterschieden werden, doch nur zusammen einen Gedanken bilden, wieder einen Schluss auf die

Welt erlauben. Die Welt muss demgemäss auch als Ganzes eine lebendige Einheit bilden, die man die *Gottheit* nennt, und diese Einheit muss einerseits alles in sich befassen als ihr eigenes Sein und Leben, andrerseits die Selbstständigkeit und Unterschiedenheit der Beziehungspunkte oder Wesen bedingen, die mit ihr zusammen das Ganze bilden, ohne ihr nebengeordnet oder ausser ihr zu sein.

Das höchste Gesetz der Wissenschaft

Wenn wir dies Verhältnis der Methode zu dem Wesen der Welt erkennen, so können wir nun demgemäss auch versuchen, einen allgemeinen Ausdruck dafür zu gewinnen. Denn in allen Erkenntnissen und allen Formen des Seins muss sich ja immer ein und dasselbe zeigen. Man hat früher oft solche allgemeine Ausdrücke oder Gesctze aufzustellen versucht; sie enthielten aber nur die einzelnen Beziehungen oder Momente, die zu dem ganzen Gesetz gehören, ohne dieses selbst zu erschöpfen.

So hat man das *Identitätsprinzip* a = a aufgestellt. Dies ist richtig, sofern die Beziehungspunkte und jede Beziehung immer grade diese Beziehungspunkte und diese Beziehungen sind und keine anderen. Wer deshalb b für a setzt, der hat eben mit b und nicht mit a zu tun. Darum ist dies Gesetz gültig sowohl für das Denken als für das dadurch gedachte Sein. So ist z. B. Qualität Qualität und nicht Quantität und ein Baum ist kein Mensch, u. s. w. Dies gilt nun für alles und jedes und ist mithin ein allgemeines Gesetz der Wissenschaft. (376) Allein nach diesem Gesetz müssten wir des Antisthenes Schüler werden und jede Gemeinschaft der Dinge und jedes Urteilen leugnen. Wenn wir z. B. sagen, der Apfel ist süss, so ist Süssigkeit nicht identisch mit Apfel, folglich nach dem Identitätsprinzip der Satz falsch. Er ist nun auch falsch, sofern ein Apfel keine reale Einheit ist, sondern nur als eins erscheint und als Ganzes nicht süss ist. Aber gleichwohl stehen einige seiner wirklichen Teile in solcher Beziehung zu Teilen unseres Leibes, dass die Seele in Beziehung zu diesen letzteren die Empfindung der Süssigkeit hat. Für diese Beziehung kann man nun offenbar das Identitätsprinzip nicht geltend machen, weil

das Subjekt nicht identisch mit seinem Prädikate ist, obgleich die Beziehung selbst, für sich genommen, identisch mit sich nach dem Identitätsprinzip gelten muss. Darum hat man für die Beziehungen ein zweites allgemeines Gesetz gefunden, das *Gesetz des Grundes*. Jede Setzung erfordert einen Grund; denn Setzung ist Beziehung und für die Beziehung ist ein zweiter Beziehungspunkt anzugeben. Nach dem obigen Beispiel ist der Apfel süss in Beziehung auf meinen Geschmack, und mein Geschmack erhält diese Qualifizierung durch Beziehung auf die so oder so qualifizierten Nerven und diese durch Beziehung auf so oder so beschaffene Teile des Apfels, die sich als ein gewisser chemischer Prozess darstellt. Das Gesetz des zureichenden Grundes ist deshalb allgemeingültig, weil immer eine Beziehung vorhanden sein muss, die uns veranlasst, etwas zu behaupten, zu raten, zu träumen, oder irgend etwas irgendwie zu setzen. Allein der Grund ist doch immer nur eine Beziehung des Begründeten auf das schon vorher feststehende Begründende und nicht selbst das Neue, was begründet wurde. Um nun dieses auch zu umfassen, suchte Hegel ein drittes Weltgesetz und Denkgesetz einzuführen, wonach *alles aus Sein und Nichts gemischt ist;* denn das Nichts schien erforderlich zu sein für alle Veränderung, damit etwas Neues hervorkomme. Viele Philosophen begeisterten sich daher zu einer Verehrung des Nichts, zu Hymnen auf seine Fruchtbarkeit und (377) Schöpferkraft und zu andächtiger Versenkung in seine Seligkeit, wie dies kaum jemals so phantastisch in dem Kultus des Siwa mit seinen Totenköpfen und seinem Lingam vorgekommen ist. Ueber die Erklärung dieser Illusion habe ich oben (Mt. 142 ff.) ausführlich gehandelt. Lassen wir daher diesen Schein beiseite und nehmen daraus bloss die Erkenntnis, dass die beiden vorigen Gesetze einer Ergänzung bedürfen.

Nun ist aber klar, dass die Identität bloss die Beziehungspunkte feststellt, der Grund bloss Beziehungen anzeigt, und dass daher drittens noch die Funktion fehlt, welche das Neue enthält, das in diesen Beziehungen sich darstellt. Wir müssen daher als drittes und höchstes Denkgesetz hinzufügen das *Gesetz der Koordination*, welches so formuliert werden kann: alles und jedes, was ist oder gedacht wird, ist und wird gedacht als Funktion von Beziehungspunkten gemäss ihren Koordinationen. Deshalb ist alles und jedes als Eins zu setzen und

als Vieles, als selbstständig und als abhängig, als identisch mit seinen Beziehungspunkten und als verschieden davon. Als Eins und selbständig und verschieden, sofern die Funktion etwas Neues darbietet, als Vieles und abhängig und identisch, sofern sie analysiert wird in ihre Beziehungen und Beziehungspunkte, mit denen sie zugleich gegeben ist.

Beispiele. Beispiele für dies Gesetz bieten alle obigen Erörterungen. Es ist aber wohl wegen des Gegensatzes gegen die verurteilten früheren Theoreme angezeigt, hier noch einmal einige Exempel zu analysieren. Nehmen wir zunächst die Betrachtungen nach der Quantität, so stellt sich das Gesetz als die *Gleichung* dar. Diese ist nach dem Identitätsprinzip nicht zu verstehen; denn die Gleichungen, in denen alle Operationen der Mathematiker sich darstellen, heissen niemals a = a, sondern immer a = n. Die zweite Seite der Gleichung muss immer verschieden sein von der anderen, wenn irgend etwas Arbeit und Erkenntnis (378) darin stecken soll. Es werden eben zwei Beziehungspunkte dadurch gegeben, die durchaus nicht identisch sind, aber durch ihre Beziehung auf die Funktion als koordiniert und quantitativ gleich gelten müssen. Ist etwa ein Rechteck und ein Quadrat in Zahlen oder Buchstaben oder Figuren gegeben und kann jedes von beiden so bezogen werden auf eine Funktion in welcher beide durch Zählen oder Messen zu einer neuen Einheit zusammengehen, so drücken wir diese funktionelle quantitative Einheit des Verschiedenen durch die Gleichung aus. Die Gleichung a = a ist deshalb nur ein einzelner Fall des allgemeinen Gesetzes der Gleichung, da auch in diesem die Setzung einer Grösse bezogen ist auf das zählende und rechnende Subjekt, welches sich bei der linken Seite der Gleichung in derselben Funktion weiss, wie wenn es dieselbe Grösse rechts ein zweites Mal setzt. Darum ist a nicht unmittelbar gleich a, sondern davon verschieden; denn jedes a ist eine neue Setzung, wie ja ein zweiter Taler nicht der erste Taler ist und ein Mensch nicht der andre auch wenn er dieselbe Länge hat. Aber jeder wird bezogen auf die einheitliche Funktion unserer Zusammenfassung, und gemäss dieser Beziehung, sofern jeder als drei Mark oder nach dem andern Beispiel als von derselben Länge gedacht wird, sind sie gleich. Die Gleichung ist daher ein Beispiel

des Gesetzes der Koordination und es könnte nur deswegen nicht so scheinen, weil wir bei den mathematischen Formeln bloss auf die Beziehungspunkte hinzublicken pflegen. Dass aber die Funktion selbst als ein Neues betrachtet und im stillen als ein solches hinzugedacht wird, beweist erstens das *Gleichheitszeichen*, wodurch grade die beiderseitige Beziehung auf ein Drittes, nämlich auf die einheitliche Funktion angedeutet wird, zweitens aber die *Rechnung;* denn es muss eben die Beziehung erst nachgewiesen, d. h. es muss gerechnet werden, damit die Auffassung beider Seiten der Gleichung zu der Zusammenfassung, d. h. zu dem neuen Resultate führe, womit wir hier die Gleichheitserklärung meinen.

(379) Nehmen wir nun aus der Physik als Beispiel das *Gesetz der Erhaltung der Kraft,* so stellt sich dies etwa in einer Gleichung zwischen Wärme und Bewegung dar. Eine Bewegung hört auf, und an ihrer Stelle erscheint Wärme oder umgekehrt. Wenn man nun im Stande ist, beide nach einem und demselben Masse zu messen, so kann man sie in dieser Beziehung koordinieren und eine Gleichung dafür formulieren. Insofern also fällt dies Beispiel unter die eben vorher angestellte Betrachtung. Der Unterschied besteht aber in der Heranziehung physischer Qualitäten. Nun gehört die Wärme dem Hautsinne zu, die Bewegung dem Gesicht, die erste dem Gebiete des Intensiven, die zweite dem Extensiven. Da es aber geglückt ist, dem Intensiven ein Korrelat in dem Gebiet des Extensiven zu finden, so ist genaue Vergleichung und Messung möglich geworden. Allein man will mit diesem Gesetze nicht etwa die Erscheinungen verstehen, die innerhalb unseres Bewusstseins vorgehen, also Wärmeempfindungen und Bewegungsvorstellungen, sondern man ist überzeugt, damit auch das Ding an sich, das Wesen und die Zustände der Natur erkannt und gesetzmässig ausgedrückt zu haben. Dass dies nun eine Illussion ist, kann niemandem zweifelhaft sein, der den Begriff des Raums und der Bewegung studiert hat. Da aber nach den früheren Untersuchungen alles in der Welt in Koordination steht, so müssen unseren Wärmeempfindungen und unseren Bewegungsvorstellungen in den realen Wesen der Natur, die mit uns in Gemeinschaft stehen, innere Zustände entsprechen, die, auch abgesehen von den Empfindungen, die sie bei uns auslösen, untereinander koordiniert sind. Wenn diese nun

nicht durch Empfindungen, die wir haben, angezeigt würden, so könnten wir überhaupt nichts davon wissen und ahnen, und wenn unsere Empfindungen nicht qualitativ verschieden wären, so könnten wir nicht auf eine Verschiedenheit dieser Zustände in den Wesen der Natur schliessen. Da aber beides zutrifft, so haben wir ein Recht, von dem in unserem Bewusstsein (380) bemerklich Gewordenen direkt und indirekt auf verschiedene Zustände, Kräfte und Tätigkeiten in den Wesen der Natur zu schliessen. Um sie aber irgendwie zu bezeichnen, müssen wir uns an die Empfindungen erinnern, die wir in Wechselwirkung mit ihnen hatten, und so ist es gekommen, dass man einerseits diese verborgenen Zustände der Natur mit den Namen unserer Empfindungen und Vorstellungen als Wärme und Bewegung bezeichnete, und andrerseits den dominierenden Sinn des Gesichts und die allgemeinen Formen des Raums und der Bewegung heranzog, um diese verborgenen Zustände und Verhältnisse objektiv und bestimmt auszudrücken und zu messen. Wenn daher auch den Hypothesen der Naturforscher von den Atomen und ihren Lagerungen und Bewegungen nichts derartiges Reales entspricht, so sind, wie schon früher (Mt. 330-31) erörtert, diese Ausdrucksweisen doch nützlich, um die Gesetze *symbolisch* auszudrücken.

(381) Ein anderes Beispiel bieten uns etwa die letzten beiden *Keplerschen Gesetze*, die weder nach dem Prinzip der Identität, noch nach dem des zureichenden Grundes verstanden werden können; denn dass bei der Bewegung der Planeten gleichen Zeiten immer Ausschnitte von gleichem Flächeninhalte entsprechen oder dass die Quadratzahlen der Umlaufszeiten sich wie die Kubikzahlen der grossen Achsen verhalten, das lässt sich nur durch das Gesetz der Koordination begreifen. Zeiten und Raumgrössen sind nicht identisch und es ist auch nicht das eine der hinreichende Grund für das andere. Dagegen verstehen wir sehr wohl, wie eine und dieselbe Funktion, auf zwei verschiedenartige Beziehungspunkte bezogen, unter denselben eine Koordination stiftet, ebenso wie der Gedanke als Funktion, bezogen auf die hörbaren Laute und die sichtbaren Schriftzeichen, diese untereinander koordiniert, so dass sie eine qualitative Proportion bilden.

Gehen wir auf das physiologische und psychische Gebiet über, so möge, um Weitläufigkeiten zu vermeiden, ein Beispiel

genügen. Die *Seele* ist dem *Leibe* koordiniert. Sie ist nicht identisch mit dem Leibe, was ja zu Tage liegt. Sie ist nicht zureichender Grund des Leibes, da dieser sich ja von aussen ernährt; er ist auch nicht Grund für die Seele, da er in allen seinen Teilen eine immer wechselnde Vielheit bildet, während die Seele mit sich identisch einig bleibt. Aber er ist der Seele koordiniert, d.h. jedem Seelenzustand entspricht eine bestimmte Veränderung des Leibes. Die Seele z.B. will bewegen. Dieser rein psychischen Tätigkeit ist korrelativ eine bestimmte Tätigkeit der motorischen Nerven und Muskeln. Umgekehrt sollen sich im Blute die sogenannten Ermüdungsstoffe sammeln, (382) korrelativ ist sofort in der Seele das Gefühl der Ermüdung. Jedes von beiden ist jedesmal qualitativ verschieden, aber es steht in Koordination und in beiden drückt sich immer eine und dieselbe Funktion aus, die nach der einen oder der andern Seite angegeben werden kann.

In derselben Weise sind auch alle *geschichtlichen Ereignisse* koordiniert und sie sind weder identisch untereinander, noch das eine der hinreichende Grund für das andere, weil sie immer in selbständigen Personen sich vollziehen und jedes Ereignis etwas Neues enthält. Sie können deshalb nur nach dem Gesetz der Koordination begriffen werden.

Ebenso müssen wir die drei Arten der menschlichen Tätigkeit, das *Erkennen*, das *Wollen* und *Wirken* als koordiniert auffassen, weil keines auf das andre zurückgeführt und jedes doch als Funktion aus den andern beiden als aus seinen Beziehungspunkten erklärt werden kann.

Kurz es zeigt sich, wohin wir auch blicken mögen, dass das höchste Gesetz der Wissenschaft die Koordination enthält und dass so viel daran fehlt, dass dieses etwa durch das Gesetz der Identität und des Grundes erklärt werden könnte, dass vielmehr diese beiden uns erst verständlich werden, wenn wir sie als Momente in dem zusammenfassenden Gesetz der Koordination betrachten. Denn es ist zwar richtig, dass das Gesetz des Grundes als Axiom, d.h. als zur elementaren Natur des Denkens gehörig, schlechthin notwendig ist, weil sowohl die Forderung eines Beweises, als jeder etwaige Beweis selbst das Gesetz voraussetzt, sofern ja dadurch ein Grund gefordert und angegeben wird; allein, wenn man, wie dies, so viel ich sehe, jetzt überall geschieht, darum die Unmöglichkeit, das Gesetz

zu beweisen, behauptet, so fehlt man grade gegen das Gesetz (383) des Grundes, indem man etwas ohne Grund setzt. Das Gesetz verlangt vielmehr grade bewiesen zu werden und würde sofort aufhören, Gültigkeit zu haben, wenn es selbst ohne Grund geböte. Denn wenn es Ein grundloses Gesetz gäbe, so stände nichts im Wege, viele andre grundlose Behauptungen vorzubringen. Mithin hat man in der Tat auch immer seit Aristoteles einen Grund für das Gesetz des Grundes beigebracht, aber sich dabei auf den indirekten Beweis beschränkt. Man glaubte mit Aristoteles das Gesetz seines prinzipiellen Charakters zu berauben, wenn man ein Prinzip für das Prinzip angeben wollte. Da es aber mehrere Prinzipien gibt, z.B. gleich das Gesetz der Identität und des Widerspruchs, die doch nicht aus dem Gesetz des Grundes abzuleiten sind, so zeigt sich, dass die Prinzipien sich untereinander als zusammengehörig erweisen müssen. Denn z.B. das Gesetz des Grundes setzt das Identitätsprinzip voraus, weil ich, wenn dieses nicht gölte, nicht im nächsten Augenblick mehr wissen könnte, ob ich von einem Gesetz oder vom Zufall, vom Grunde oder von Grundlosigkeit oder von sonst etwas sprechen wollte und gesprochen hätte, und ob das Gesetz vom Grunde sich nicht verändere und zu einer Maus werde. Ohne das Prinzip der Identität und der Kontradiktion gibt es daher auch kein Prinzip des Grundes und mithin kann ein Prinzip, obgleich es schlechthin gültig ist, dennoch sehr wohl bedingt sein und begründet werden. Da aber die Begründung (384) für ein Prinzip nur in koordinierten Prinzipien liegen kann, so sieht man sofort, dass das Prinzip der Koordination selbst die Begründung enthalten muss, indem sowohl die Identität der Beziehungspunkte, als die Beziehung der Beziehungspunkte aufeinander durch Gesichtspunkte die koordinierten Momente des Denkens ausmachen und dass sich beide Gesetze als Teile des ganzen Gesetzes ergeben. Das Prinzip der Koordination ist aber nur der Begriff des Denkens selbst, und da für das Denken das Denken die erste und prinzipielle Voraussetzung ist, so müssen alle jene Gesetze Prinzipien sein und unbedingte Gültigkeit haben, weil sie die Momente des Denkens bilden und ohne Denken nichts gedacht werden kann.

(385) Cap. 3. Sein und Denken (Kanonik)

Begriff der Wahrheit

Wahrheit.

Nachdem wir die Vorstufen und darauf das Wesen des Denkens selbst betrachtet, bleibt uns die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Denken übrig, die auch als die Frage nach dem Begriff der Wahrheit bezeichnet werden kann. Diese Frage ist nun zwar schon bei mehreren Gelegenheiten oben beantwortet, indessen ist es gut, sie jetzt, nachdem das Denken eingehend erörtert ist, noch einmal im besondern zu besprechen.

Gehen wir zunächst von den Vorstufen aus, so hat gegen Plato schon Aristoteles behauptet, dass die *sinnliche Empfindung* immer nur wahr sei und dass es keine falsche Empfindung gäbe. Richtiger ausgedrückt müsste der Satz lauten, dass die Empfindung weder wahr noch falsch sei, weil diese Beziehung ausser ihr liegt. Daher werden wir in Beziehung z. B. auf normale Empfindungsweise sehr wohl behaupten können, das ein Kranker falsch empfinde, und etwas als angenehm oder unangenehm schmecke oder rieche, was er, so lange er bei Gesundheit war, umgekehrt empfand oder empfinden müsste. Die Empfindung selbst ist als blosser Beziehungspunkt gleichgültig gegen das Resultat der Beziehung und also weder wahr noch falsch, durch die Beziehung aber erhält sie dennoch mit Recht diese Prädikate, ebenso, wie dieser Stuhl hier an sich weder (386) rechts noch links steht, in Beziehung auf meinen Ort aber dennoch so oder so befindlich mit Recht genannt wird.

Wenn wir nun auf das Gebiet der *Vorstellung* übergehen, so ist ja dort noch kein eigentlicher Unterschied zwischen Substanz und Handlung, zwischen Substantiv, Adjektiv und Verbum vorhanden, wie uns auch durch die Sprache semiotisch bewiesen wird, welche der Stufe der Vorstellung entspricht. Denn „Licht, Laut" z. B. ist Substantiv und Adjektiv und Prädikativ. Es ist darum erlaubt, die Vorstellungen ebensowohl nach der Analogie der Begriffe, wie als Urteile und Schlüsse zu behandeln. Setzen wir z. B., ein Vogel habe sich in unser Zimmer verirrt; er sucht jetzt einen Ausgang und sieht die Fenster. Durch die Reproduktion kommt ihm die Vorstellung, dass freier Weg sei, wo die Durchsicht frei ist, was natürlich in seiner

kleinen Psyche kein Lehrsatz, sondern nur eine durch Erfahrungen gewonnene Vorstellung ist. Er stösst sich nun gegen das Fenster. Dadurch wird nicht nur sein Kopf, sondern auch zuweilen seine Vorstellung erschüttert. Ich meine, dass sich hierdurch eine Vorstellung analog dem Begriff der Täuschung in ihm ergeben muss. Ich meine zwar nicht, dass er anfangen könnte zu räsonnieren, um seinen falschen Lehrsatz zu limitieren; aber ich denke doch, dass sich aus vielen solchen Eindrükken eine andere Vorstellung zur Leitung seiner Bewegungen gebildet haben würde. So treten denn Erfahrung und Vorstellung in Widerspruch und es ergibt sich (387) daraus notwendig ein Gefühl, ganz abgesehen von dem etwaigen Schmerz durch Reizung des Hautsinnes. Dies Gefühl ist notwendig, weil die Vorstellung vom Wege eine Erwartung war für seinen Willen, einen Ausweg zu finden. Diese Erwartung wird vereitelt, die Vereitelung ist eine schmerzhafte Erfahrung. Das Verhältnis zwischen Erwartung und Erfahrung ist ein bestimmter Vorgang in der Psyche, der gefühlt und irgendwie vorgestellt werden kann. Mithin ist eine Analogie mit dem, was wir Begriff von Wahrheit und Irrtum nennen, auch auf der unteren Stufe der Vorstellung gewiss vorhanden und ohne diese Vorstufe würden wir niemals jene Begriffe gewinnen können. Wir haben also auch bei den Tieren die Seelenvorgänge anzunehmen, auf welche hinblickend wir später im Denken den Begriff der Wahrheit finden; denn das Raubtier, das auf seine Beute springt und sie trifft oder verfehlt, hat sicherlich bei jedem von beiden Vorgängen das zugehörige Gefühl, das durch das Verhältnis der Absicht und des Erfolges bestimmt ist. Die ausgeübten Bewegungen sind von bestimmter Grösse und es fehlt dabei nicht das Bewusstsein, welches alle Akte begleiten kann; auch ist das Gefühl der Lust oder des Verdrusses hinreichend stark, um das Bewusstsein des Zustandes selbst scharf zu charakterisieren und festzuhalten. Somit muss die im Leben der Tiere immerfort stattfindende Wiederholung solcher Erlebnisse von selbst eine Verallgemeinerung ergeben, d. h. eine Vorstellung des Aktes selbst, abgesehen von den einzelnen Erinnerungen, die nicht ins Bewusstsein zurückzutreten brauchen.

(388) Wir kommen nun an den *Begriff* der Wahrheit. Es ist sofort klar, dass wir zwei Beziehungspunkte und eine Beziehungseinheit verlangen, weil es sich um ein Denken handelt.

Diese drei Stücke sind nun gar nicht leicht zu bestimmen und wir müssen daher erst einen kritischen Gang tun.

1. Wahrheit nach dem realen Sein.

Der gemeine Menschenverstand, den besonders Aristoteles vertritt und der auch in dem heutigen Kritizismus und Positivismus ausschlieslich gilt, verlangt als ersten Punkt irgend eine Vorstellung oder einen Begriff, eine Hypothese, ein Urteil. Als zweiter Punkt wird dann die sogenannte Wirklichkeit geltend gemacht; denn man müsse unsere Annahmen mit der Wirklichkeit vergleichen, sagt Aristoteles. Wer ist gekommen? Im Dunkeln sage ich, Koriskos ist's. Man bringe Licht und vergleiche die Meinung mit der Wirklichkeit, mit dem, was ich sehe. Es stimmt oder stimmt nicht; die Meinung war falsch oder wahr. Die Neueren sind natürlich vorsichtiger. Sie wissen zu gut, dass die sogenannte Wirklichkeit auch unsere Vorstellung ist und dass wir also als zweiten Vergleichungspunkt nur unsere Empfindungen setzen dürfen. Da diese als die eigentliche Wirklichkeit gelten, so werden sie zum Kanon der Wahrheit. Als Beziehungseinheit wird dann die Einstimmigkeit oder der Widerspruch betrachtet und demgemäss Wahrheit oder Irrtum ausgesagt.

Gegen diese Lehre ist nun weiter nichts einzuwenden, als dass sie erstens erweitert werden muss, da nicht bloss unsere (389) sinnlichen Empfindungen, sondern auch die Gefühle und Wollungen und Bewegungen, kurz alle Akte der Seele, die wir als Existenz oder reales Sein oder Wirklichkeit bezeichneten, als Kanon heranzuziehen sind. Denn die Wollungen und Gefühle anderer kann ich zwar nur wieder vermittelst meiner Sinnesempfindungen auf indirektem Wege erschliessen, meiner eigenen aber bin ich mir unmittelbar bewusst und bedarf keines anderen Zeugnisses. Wenn es sich z. B. darum handelt, die Wahrheit des Satzes festzustellen, dass die Sünde den Menschen knechtet und unglücklich macht, die christliche Liebe aber befreiend und beseligend wirkt, so hilft kein Zeugnis der äusseren Sinne; dagegen zeigt der innere Sinn, d. h. das Bewusstsein meiner Gefühle und Zustände, ob diese Wirklichkeit mit jenem Satze übereinstimmt oder nicht. Ebenso ist die Wahrheit der Erlösung durch Christus, die sogenannte Sündenvergebung und Gnade, nicht durch das Gesicht und Gehör und durch die andern Sinne zu erkennen, sondern nur durch sogenannte innere Erfahrung, d. h. durch das unmittelbare Bewusstsein meiner

sittlichen und religiösen Zustände. Denn wer in Furcht und Reue lebt, dem sind die Sünden nicht vergeben; wer aber in Frieden lebt und mit Freudigkeit handelt bei dem Glauben an die frohe Botschaft, der gibt sich selbst Zeugnis von der Wahrheit (390) und ist allein befähigt, in dem Zeugnis anderer einen Sinn zu finden.

Nachdem wir so den Lehrsatz, dass die Wahrheit durch Beziehung des Begriffes auf die gegebenen Sinnesempfindungen erkannt werde, erweitert haben durch die Beziehung *auf das ganze Gebiet aller Akte der Seele*, müssen wir ihn jetzt zweitens beschränken, da er als Beziehungspunkt nur das Sein als Existenz heranzieht. Das (391) Sein ist aber dreifach zu bestimmen. Mithin müssen wir zweitens auch das ideelle Sein vergleichen.

2. Wahrheit nach dem ideellen Sein

Allein hier erhebt sich ja ein unübersteigliches Hindernis; denn in dem ersten Beziehungspunkte hatten wir Vorstellungen, Begriffe, Hypothesen, irgendwelche Urteile, kurz lauter ideelles Sein. Wie können wir nun als zweiten Beziehungspunkt wiederum dasselbe ideelle Sein setzen? Beim Forschen gilt aber als wichtigste Tugend Tapferkeit. Was man als wahr erkennt, muss mit furchtloser Treue verteidigt werden, dann werden die Angriffe sich alle abschlagen lassen; denn die Wahrheit behält immer den Sieg, wenn man sie nicht selbst mutlos preisgibt. Zuerst werden wir deshalb folgendes antworten: Da die Wahrheit sich durch Vergleichung eines Gedachten mit dem Sein zeigen soll, das ideelle Sein aber ein Sein ist, so muss es auch eine Wahrheit geben, die abgesehen von dem sogenannten realen Sein oder der Existenz festgestellt werden kann. Darum soll zwar nicht ein Gedachtes mit sich selbst, aber wohl mit einem andern Gedachten verglichen werden. Gut, wird man erwidern; der Cerberus ist ein Gedachtes; vergleichen wir ihn mit einem anderen Gedachten, mit dem Pluto, so ist es sehr natürlich, dass der Herr der Unterwelt einen Hund hatte. Dass er drei Köpfe hat, ist kein Zeichen der Unwahrheit; denn er wird ja doch so vorgestellt. So möchte man wohl schliessen, dass durch Vergleichung des Gedachten untereinander sich Wahrheit und Unwahrheit (392) überhaupt nicht feststellen lassen. Allein wir können die Forderung steigern und eine Vergleichung eines Gedachten mit *allem übrigen* Gedachten heischen. Dann würde sich zeigen, dass der Cerberus zu einer grossen Gruppe gehört, die wir

unter dem Namen Mythologie und Märchen zusammenfassen und einer andern Gruppe von Gedachtem entgegenstellen. Diese andere Gruppe heisst Geschichte und Anschauung und Naturerkenntnis und ist mit jener unvereinbar und also eine von beiden falsch. Nun wird man von der andern Seite lachen und antworten, dass nicht eine von beiden falsch sei, sondern nur die Mythologie und dass ihre Unwahrheit nur durch Vergleich mit dem Kanon der Anschauung und der daraus gewonnenen Naturerkenntnis festgestellt werden könne, dass also dieser zweite Weg, die Wahrheit zu finden, auf den ersten Weg zurückführe. Sind wir aber so weit vorgerückt, so kommt das Heft in unsere Hand zurück und wir fragen deshalb, durch welche Anschauung und Naturerkenntnis wir den Begriff der Wahrheit gewinnen. Kein Sinn sagt, was wahr und falsch ist. Kein Sinn sagt, dass man Sehen, Hören, Riechen usw. und die zugehörigen Anschauungen als eine Erkenntnis der Wahrheit entgegensetzen müsse den Phantasien. Wenn wir also dem Sensualismus und seinem Kanon Recht gäben, so wären wir zugleich um jeden Kanon gebracht, weil der Unterschied von wahr und falsch überhaupt gar nicht zur Sphäre der Sinne gehört. Mithin ist die Notwendigkeit eines zweiten Tribunals bewiesen.

(393) Wenn sich nun die Kritizisten von den Sensualisten, ihren Milchbrüdern, lossagen und in unser Lager kommen wollten unter dem Vorwande, dass sie ja auch neben der sinnlichen Anschauung noch Kategorien geltend machten, da die Wahrheit nur durch das Denken der Anschauungen nach Kategorien möglich sei, so würden wir ihre Bundesgenossenschaft doch kurzer Hand abweisen. Denn die Kritizisten sind und bleiben im Herzen blosse Sensualisten, da sie die Vernunft zu nichts anderem brauchen, als zu einer ancilla sensuum. Die Sinnlichkeit, führt bei Kant im Theoretischen und Sittlichen das letzte Wort. Im Theoretischen, weil die Vernunft an sich leer ist und nur zum Buchstabieren der Anschauungen dient; im Sittlichen, weil die praktische Vernunft an sich ebenso inhaltlos bloss zur Generalisierung der sinnlichen Triebe gebraucht wird, und weil schliesslich der Gute würdig werden soll der sinnlichen Glückseligkeit, die mithin das letzte Wort der ganzen Theorie spricht und den leeren Schein eines reinen und guten Willens wieder aufhebt.

Wir verwerfen hier aber im besondern jede Gemein-

schaft mit Kants Gedankengang, weil für uns die Kategorien ebensogut als eine Art der Existenz und als ein Dass unter den ersten Kanon fallen können, wie die Sinnesanschauungen. Denn jede Kategorie, z. B. die der Substanz oder der Existenz, kann als Dass betrachtet werden, sofern es ein einzelner Akt der Seele ist, wenn ich diese Kategorie denke. Ich muss daher, wenn man fragt, *ob es eine (394) solche Kategorie gibt*, nicht durch eine Definition ihres Inhalts antworten, sondern durch Aufzeigung der Akte, in denen sie existiert. Es handelt sich dabei also um ihr Dass, um ihre Existenz und nicht um ihren ideellen Inhalt. Und diese Existenz ist nicht in den Sinnesanschauungen gegeben; denn sie ist an diese gar nicht gebunden, sondern kann nur auch bei Gelegenheit von Sinnesanschauungen, wie ebenso bei Gelegenheit von Wollungen, Gefühlen, Bewegungen, Gedanken bemerkt werden. Mithin ist die Auffassung Kants viel zu eng und dürftig und bedarf so vieler Korrekturen, dass sie lieber bloss als eine historische Figur in ihrem Museum wohlklassifiziert stehen bleiben mag. Denn Kants Annahme, als wären die Kategorien bloss Formen der äusseren Sinnesanschauungen, ist ebenso einseitig, wie wenn man behauptete, der Tauschwert stecke bloss im Metallgelde, während er ebenso in Staatskreditbilletten und in den Eisenbahnobligationen und in den Waren und im Grund und Boden liegt.

Um also den zweiten Kanon der Wahrheit zu finden, müssen wir das ideelle Sein scheiden in zwei Gebiete. Als Einteilungsprinzip dient der Ursprung der Akte. Alles ideelle Sein nämlich, was bei dem unmittelbaren Verkehr der Wesen untereinander entsteht, nennen wir *Sinnliches* und nach dem Akt, sofern es wieder bewusst wird, Imagination; indem aber dieses Sein mit seinen zugehörigen Akten wieder untereinander in Beziehung tritt, entstehen neue Akte, deren ideellen Inhalt wir *intellektuell* nennen. Die Erkenntnis dieses Inhalts, sofern er einfach (395) und unvermittelt ist, heisse daher intellektuelle Intuition. Die Vermittelungen führen verschiedene Namen, wie Reflexion, Kontemplation, Spekulation usw.

Kritik der Platonischen Ideenlehre.

Hier ist der Ort, Platos zu gedenken. Plato war der erste, der die Notwendigkeit und Schwierigkeit der Ideenlehre fand. Glänzend waren seine Beweise, wodurch er überall das Wissen an die Ideen knüpfte und die Identität und Festigkeit der Er-

kenntnis zeigte. Allein da er den Ursprung der Ideen nicht sehen konnte und das Ich noch nicht als Substanz erkannte, so blieb er doch in den ungelösten Schwierigkeiten stecken. Die Ideen mussten ihm nämlich einerseits notwendig als Gedanken erscheinen; denn wenn er das Gleiche, das Gute, das Recht, das Schöne, das Wahre usw. dachte, so erkannte er darin die Idee, die er desshalb auch Intelligibles nannte. In dieser Erkenntnis bestand das, was er als Vernunft bezeichnete. Da ihm aber klar wurde, dass die Ideen, wenn sie bloss unsere Gedanken sind, an Wert verlieren müssen, weil sie dann bloss, wie er es ausdrückte, ein Gewordenes, ein Entstandenes und Vergehendes, bilden, so wurde er durch diese Schwierigkeit in eine noch viel grössere Schwierigkeit hineingetrieben. Er ging nämlich von der Annahme aus, dass unseren sinnlichen Anschauungen Objekte ausser uns entsprechen, wie ein Vorbild einem Abbilde, und das wir z. B. eine richtige Anschauung vom Pferde haben, wenn diese Anschauung als Abbild so ist, wie das wirkliche Pferd als Vorbild anzeigt. (396) Deshalb meinte er, müssten auch den Ideen als Gedanken Urbilder im Sein entsprechen, die aber nicht sinnlich wahrgenommen, sondern eben nur durch die Vernunft erkannt werden könnten. In den früheren Dialogen Platos führen nun diese intelligiblen, wahrhaft seienden, ewigen Objekte der Vernunft ein fabelhaftes Dasein, und er hat sie so mythisch beschrieben, dass die meisten Ausleger Platos sie wie eine seltsame Gesellschaft von Göttern vorstellten. In den späteren Dialogen aber sieht man, dass Plato diese objektive Ideenwelt als die Natur der Vernunft selbst betrachtete. Wenn wir die Ideen erkennen und sie also als unsere Gedanken (Subjekt) haben, so sollen wir nach Platos Lehre dadurch zur Vernunft (Objekt) kommen, also das unbewusste Sein unserer Vernunft durch Wiedererinnerung ins Bewusstsein heben und mithin Subjekt und Objekt zugleich und in eins sein. Da nun die Vernunft in allen Menschen und in der ganzen Natur dieselbe ist, so ergab sich, dass die Erzeugnisse der Natur, die Tiere und die Bewegungen der Gestirne und unser Seelenleben und unsere Erkenntnis von diesen Ideen abhängen und so Werden und Erkennen einen gemeinschaftlichen Ursprung haben; denn der Grund des Andersseins oder der Bewegung und mithin des Werdens war von Plato mit der Idee verschmolzen. Durch diesen pantheistischen Idealismus

konnte Plato nun zwar die Schwierigkeit, sich die Ideen als einzelne selbständige Göttergestalten vorzustellen, beseitigen und auch die Wirksamkeit der (397) Ideen in der Natur und im Geiste annehmbar machen; es blieben aber doch Rätsel über Rätsel stehen. Denn erstens fragen wir, wie wir die Ideen erkennen können, wenn sie nicht selbst Gedanken sind, und ebenso, wie wir die Dinge erkennen können, wenn sie nicht selbst Anschauungen sind. Das Objekt muss mit dem Subjekt kongruieren, wenn von Erkenntniss die Rede sein soll. Die Ideen und die Dinge sollen aber nach Plato doch nicht mit den Gedanken und Anschauungen zusammenfallen, sondern sich wie Urbild vom Abbild unterscheiden, so dass wir also höchstens Ähnlichkeit erreichten. Zweitens fragt sich, woher es viele Menschen und viele Pferde gibt und nicht bloss ein einziges Wesen. Plato hat diese Frage zwar dialektisch dadurch aufzulösen gesucht, dass er die Idee mit der Bewegung hochzeitlich verknüpfte, so dass wegen der Bewegung immer Vielheit entstehe und in dem Vielen doch immer der Typus des Vaters (Idee) herrsche; allein dieses Prinzip der Bewegung ist selbst nur eine Abstraktion und es ist nicht einzusehen, wie die Ideenwelt sich dadurch selbst in ebenso vielen Exemplaren vervielfältige, als es Menschen gibt; denn in jedem ist die Ideenwelt. Und ebenso wirkt in jedem gleichartigen Tier ein besonderes Exemplar der bestimmten Tieridee, nach welcher es wird und lebt. Drittens fragt sich, wie wir denn bald diese, bald jene Idee erkennen. Warum nicht immer alle zugleich? Und wie die Ideenwelt, welche doch nicht auch Sinnlichkeit hat, merken könne, dass jetzt diese, jetzt eine (398) andre Idee zur Auslösung kommen müsse, denn es muss doch irgendwie auf die Ideenwelt als Objekt gewirkt werden, damit sie, den Eindruck erleidend, durch Auslösung einer bestimmten Idee antworte. Bei Aristoteles sind diese Schwierigkeiten nicht gelöst, sondern durch seine bestimmtere Formulierung der platonischen Lehre, verbunden mit seiner geringeren Kraft zur Spekulation, eher vermehrt. Denn er trennt erstens die Ideenwelt als Vernunft eines jeden Menschen rein ab von der in einem andern und behält sie so in individueller Vielheit; zugleich aber sieht er sich genötigt, sie doch zugleich nach ihrer Identität, Allgemeinheit und Ewigkeit anzuerkennen und setzt die Vernunft daher, indem er die pantheistische Einheit aufgibt, noch einmal für sich als individuellen

Gott, der mit der Bewegung der Welt nichts zu tun haben soll, weil er von dem Prinzip des Andersseins, der Bewegung, losgelöst ist, und dadurch nicht mehr pantheistisch als Weltseele wirkt.

Doch lassen wir jetzt diese historischen Erinnerungen beiseite; denn wir führen Plato ja nur vor, um zu zeigen, dass die Fragen, welche sich an jede Ideenlehre knüpfen, bis heute noch ungelöst sind, da die Neueren, auch Hegel, über jenen Standpunkt Platos nicht hinauskommen konnten. Es fragt sich also, ob sich die Forderung, ein Objekt für die Ideen ausfindig zu machen, ebenso wie die sinnenfälligen Dinge als Objekt für die Anschauungen gelten, erfüllen lässt, oder wie auf andere Weise die Ideenlehre zu begründen sei.

Es gibt keine Urbilder die sogenannten Anschauungsbilder.

Nun ist zunächst klar, dass für die Anschauungen gar kein analoges Objekt existiert, von welchem sie die Abbilder wären. Wir wissen sehr wohl, dass die sogenannten Bilder von den Dingen alle ihre Eigenschaften, ihre Räumlichkeit, Grösse, Farbe, Geruch, Geschmack, Bewegung, usw. nur und ausschliesslich aus den Akten unserer Seele erhalten, welche in Beziehung zu ihr ähnlichen Substanzen zu derartigen Akten übergeht. Mithin kann von einem Urbild für unsere Anschauungsbilder von Pferden, Menschen, Pflanzen, der Sonne, dem Monde usw. gar nicht die Rede sein; denn solche Anschauungsbilder gibt es in der ganzen Welt nirgends anders als in den Seelen. Mithin können sie auch nur mit demselben Recht den Namen Bilder führen, wie der lucus a non lucendo genannt ist. Sie sind das ideelle Sein der Akte der Seele, das Was für das zugehörige Dass. Dass Plato, wie Aristoteles und auch Hegel noch immer an die Erscheinungen, an die sogenannten objektiven Dinge glaubten, die im Raume ausser uns das an und für sich wären, was subjektiv in uns als Phänomen vorkäme, das war der Grund für die Ratlosigkeit ihrer Erkenntnisslehre im allgemeinen und der Theorie der Ideen im besonderen.

Begriff der Idee. Es gibt keine Urbilder für die Ideen.

Denn was nun die Ideen betrifft, so sehen wir jetzt sofort, dass die ganze Betrachtung umgekehrt werden muss. Man suchte ein Objekt draussen. Dies Objekt ist aber vielmehr unser Subjekt in seinen realen Akten. Man hielt unsere Anschauungsbilder für das Subjektive; diese sind aber vielmehr

das Objekt oder das objektive ideelle Sein für die Akte. Indem (400) die Psyche in Koordination mit einem anderen Wesen zu einem Akte kommt, ist ein Dass gegeben. Diesem Dass entspricht je nachdem eine unbewusste oder eine bewusste Empfindung, z. B. eine Farben- oder Tonempfindung. Vielen Beziehungen entsprechen viele Akte und die zugehörigen Empfindungen bilden unsere Anschauungen, d. h die sogenannten Naturerscheinungen. Wenn wir daher jetzt in Analogie hiermit die Ideen als unseren Gedankeninhalt betrachten, so brauchen wir nicht ein Objekt zu suchen, sondern wir haben vielmehr in den Ideen das Objekt und suchen nur das zugehörige Subjekt, d. h. die Akte, deren ideelles Was oder Objekt die Idee ist. Alle Beziehungen zu den andern Wesen ausser uns sind aber erschöpft durch die Sinnesempfindungen. Mithin bleiben uns keine denkbaren andern Akte übrig, als solche, welche durch die Beziehung der Empfindungen und Anschauungen und Vorstellungen untereinander entspringen. Diese Akte können unbewusst vollzogen werden; kommen sie zu Bewusstsein, so gewinnen wir die Ideen; vergleichen wir diese wieder, die Begriffe. So z. B. sollen wir in Beziehung zu andern Wesen ein Anschauungsbild haben; jetzt kommt aus der Erinnerung die Vorstellung wieder, die wir einst bei derselben Beziehung hatten. Indem nun Anschauungsbild und Vorstellung in einen Akt zusammengehen, haben wir die Idee für diesen Akt des Zusammengehens und wenn wir schon eine Sprache beherrschen, sind wir im Stande, ihn zu benennen als Identität oder Dasselbigkeit; wir sagen dann etwa: dieser Schimmel ist *derselbe*, den wir gestern sahen. Einen (401) Begriff der Identität aber haben wir erst, wenn wir diese Idee in Beziehung setzen zu einer anderen, z. B. zu dem Anderssein, welches uns als Idee aufgeht, wenn etwa einer Erwartung eine gegebene Erscheinung nicht entspricht. So sind die Ideen das Objekt oder objektive Sein unserer Akte. Es gibt mithin nirgends Urbilder für unsere Ideen, ebensowenig wie es Urbilder für unsre sinnlichen Anschauungen gibt.

Deduktion der sieben Merkmale der Ideen.

Ist dies aber die Lösung der Ideenlehre, so müssen sich auch die Merkmale der „in der Natur stehenden Urbilder" oder „des wahrhaft Seienden" hieraus erklären lassen. Es handelt sich also um die Unveränderlichkeit, die Intelligibilität,

die Einheit, die Ewigkeit, die Allgemeinheit, die Kommunikabilität und die Parusie der Ideen. 1) Nun sind die Akte, deren objektiven Inhalt die Ideen bilden, nicht durch unmittelbare Beziehung des Ichs zu andern Wesen entstanden, enthalten also nichts Sensibles und müssen mithin rechtmässig *intelligibel* heissen, da dieser Kreis von Tätigkeit gerade der Vernunft zugeschrieben wird. 2) Ein jeder Akt aber ist durch eine bestimmte Beziehung der Vorstellungen von einer anderen Beziehung unterschieden. Er ist *Einer* im Gegensatz gegen andere. Die Vielheit solcher Akte, wie sie sich etwa in einem Gespräch oder einer Kontemplation zeigt, muss sich daher in lauter elementäre Akte auflösen lassen. Mithin ist die Einheit jeder Idee, obgleich sie vielerlei Beziehungen enthält und zwar mindestens drei, durch die Einheit des Beziehungsaktes von selbst gegeben. Jede Idee hat deshalb Einheit, wenn Ein Akt vorliegt; es sind aber zwei oder drei verschiedene Ideen gegeben, wenn zwei oder drei verschiedene Akte erforderlich sind. (402) 3) Dadurch ist jede Idee aber auch als *unveränderlich* erkannt; denn es handelt sich bei den Ideen nicht um die Erscheinungen, deren Beziehungen von uns in einem Vernunftakte zusammengefasst werden, sondern um diese Akte selbst. Gegeben sei als Erscheinung ein Wagen, ein Boot; wir haben in der Vorstellung die einzelnen Teile und fassen sie zusammen in einen Akt, so dass kein Teil fehlt. Dieser Akt der Zusammenfassung wird bewusst im Gegensatz zu dem Fehlen eines Teils und liefert die Idee des Ganzen. Diese Idee wird deshalb unveränderlich jedesmal entstehen, sobald der gleiche Akt vollzogen wird; die Erscheinungen, ein Boot, ein Wagen usw., bei welchen wir den Akt ausüben, sind dagegen ganz gleichgültig und mögen sich verändern nach Belieben, ohne dass der Akt der Zusammenfassung und mithin die Idee der Ganzheit sich irgendwie ändere und etwa zu der Idee der Unvollständigkeit übergehen könnte; denn diese Idee entspricht wieder einem anderen Akt, der ebenso unwandelbar ist. 4) Hierdurch wird einleuchtend, dass es bei den Ideen nicht auf die Zeit ankommen kann, wann wir den Akt ausüben, oder die Zeit, welcher die Erscheinungen objektiv zugeordnet werden; denn es handelt sich gar nicht um gegenständliche Bilder oder perspektivische Ordnungen, sondern um *Zeitloses*. Z. B. der Akt, in welchem ich a als a wiedererkenne und zusammenfasse, wird mir als Idee der Gleichheit bewusst,

dagegen a im Verhältnis zu b als ungleich. Dieser selbige Akt kann morgen und konnte gestern ausgeübt werden und kann zu seinem objektiven Inhalt etwas (403) aus dem Leben des Moses oder Friedrichs des Grossen oder aus dem zukünftigen Zustande des Planetensystems enthalten. Der Akt selbst ist aber derselbe, und folglich ist die Idee der Gleicheit völlig zeitlos und *ewig*. Ebenso verhält es sich mit allen Ideen. 5) Daraus folgt unmittelbar, dass jede Idee ihrer Natur nach *Universalität* hat; denn das Einzelne bilden die Erscheinungen, welche gezählt und verglichen werden. Die Idee selbst aber bleibt identisch. Nehmen wir z. B. die Akte, in welchen wir die Idee der Gleichheit jedesmal haben, so sind sie viele und einzelne und man kann z. B. bei einer Rede nach den Vokabeln ausrechnen, wie oft der Redner die Idee der Gleichheit gedacht hat. Aber es handelt sich nicht um die Existenz der Akte, also um das Singuläre und Partikuläre, sondern um die Beziehungen, welche durch einen Akt zusammengefasst werden und welche dem Akt seine eigentümliche Natur geben; denn wir zählten ja nicht alle Akte, in denen eine Idee vorkommt, sondern nur diejenigen, in welchen die Idee der Gleichheit vorkam. Mithin ist die Idee ihrer Natur nach immer allgemein und gleichgültig gegen die Vielheit ihrer Anwendung. Sie bildet nicht eine Summe, welche kleiner wird, wenn man etwas davon ausgibt, sondern jede Idee kann beliebig oft gedacht werden, ohne im Mindesten ihre Natur zu verändern; sie ist daher nicht an sich allgemein, als wäre sie von einer bestimmten Vielheit die zugehörige Einheit, wie z. B. Ein Hundert, sondern sie ist allgemein im Gegensatz gegen die Zahl, sofern das Zählen für die Idee gar keine Bedeutung hat. 6) Was für Plato grosse (404) Schwierigkeit haben musste, die *Kommunikabilität* der Ideen untereinander, das fliesst von selbst aus unserer Theorie. So nimmt z. B. die Gerechtigkeit teil an der Idee der Gleichheit, die Idee des Mehr oder Weniger Teil an der Idee der Qualität usw. Wie ist dies möglich? Hegel konnte dies nur durch die Negativität verstehen, da er jede Idee in eine andere übergehen lässt, so dass z. B. die Moralität bei ihm auch Teil nimmt am Bösen und sogar dazu übergeht. Allein die Ideen sind nicht so gefällig, sich zu verändern; Gleichheit wird niemals Ungleichheit, Moralität niemals das Böse. Plato war deshalb auf besserer Spur, indem er die Negativität nicht in die Ideen versetzte, sondern als das

Anderssein zum Subjekt der Ideeu machte. Wenn nun das Subjekt anders wird, so kommt korrespondierend eine andere Idee zur Geltung, z. B. zwei Menschen sind gleich gross; nun wächst der eine schneller und so werden sie ungleich. Nicht die Gleichheit selbst ist wie bei Hegel zur Ungleichheit übergegangen, sondern das Subjekt hat sich geändert und dadurch eine andere Idee indiziert. Allein auch dieser Weg Platos ist vergeblich; denn das Wesen der Idee und des Andersseins ist und bleibt bei ihm völlig dunkel, weil er das Sein immer nur als ideelles Sein auffasste und nicht Existenz und Substanz davon unterschied und mithin Individualität und Persönlichkeit nicht verstand. Für uns aber hat die Kommunikabilität der Ideen gar keine Schwierigkeit, weil die Ideen ja nur die Beziehungseinheiten sind und deshalb ihrem Wesen nach in Beziehung zu anderen Ideen stehen und für sich allein ohne Sinn und Verstand wären. So z. B. steht das (405) Mehr und Minder oder die Quantität in Beziehung zur Qualität, sofern die Beziehungseinheit Qualität nur gedacht wird, wenn eine Quantität als Beziehungspunkt gesetzt ist; denn indem wir auf Vieles hinblicken z. B. auf vieles Grüne, so finden wir die Empfindung grün bei jedem Einzelnen wieder und es kann nun die Vielheit der Akte als der eine Beziehungspunkt und die Einheit des Empfindungsinhaltes als der andere Beziehungspunkt zum Bewusstsein kommen. Die doppelten Beziehungseinheiten, die nun nach der einen oder der anderen Seite sich ergeben, zeigen uns sowohl Quantität und Qualität, als auch notwendig zugleich die Beziehung beider. Wenn Plato aber von Gemeinschaft der Ideen spricht, so ist dies hier nur als Beziehung zu verstehen, nicht aber, als wäre auch nur Ein Punkt des ideellen Inhalts in beiden gleich. Dagegen können auch bei anderen Beziehungseinheiten z. B. in der Idee des Guten und der Idee der Gerechtigkeit wie überhaupt im Verhältnis der allgemeinen und besonderen Begriffe sehr wohl identische Bestimmungen vorkommen, da die Kommunikabilität der Ideen ja nichts anderes als die Koordination der Akte bedeutet und mithin alle Ideen notwendig in Beziehung miteinander stehen müssen. 7) So bleibt uns nur die *Parusie* der Ideen übrig, die für Plato allerdings das Wunderbarste bilden musste. Allein diese Parusie können wir erst spalten; denn einmal meint Plato damit die Tatsache, dass die Idee von den Erscheinungen ausgesagt wird,

zweitens aber auch, dass die wirklichen Wesen untereinander einen Zusammenhang haben, der durch die Ideen bestimmt wird. Die (406) erste Frage ist aber schon gelöst; denn da die Erscheinungen, als unsere Anschauungen und Vorstellungen gerade die Beziehungspunkte bilden, die wir in den Ideen zusammenfassen, so kann nicht mehr gefragt werden, wie es zugehe, dass die Vorstellung Pferd an der Idee der Einheit Teil habe und dass bei der Vergleichung und Zusammenfassung von zwei Pferden die Idee der Gleicheit und die Idee der Zweiheit ihre Parusie haben. Es handelt sich hier ja grade darum, dass durch Koordination von Beziehungspunkten bald dieser, bald jener zusammenfassende Akt ausgelöst werde, dessen ideeller Inhalt die Idee ist, die dann allerdings notwendig dabei „gegenwärtig" sein oder ihre Parusie haben muss. Die zweite Bedeutung der Parusie bringt aber grössere Schwierigkeiten mit sich und kann erst bei dem dritten Kanon der Wahrheit erörtert werden.

Nach diesem Exkurse über die Ideenlehre kommen wir nun wieder auf die obige Frage (S. 73) zurück. Wir nannten die Erkenntnis der Idee die intellektuelle Intuition und wollten zeigen, wiefern in dieser der zweite Kanon der Wahrheit liege. Nach dem ersten Kanon nämlich wurden Vorstellungen für wahr erklärt, wenn sie mit der Existenz oder dem wirklichen Sein, den Akten der Wesen übereinstimmen oder durch dieselben gegeben sind. Z. B. wenn einer sich vorstellte, die Schmetterlinge entständen aus den Blumenblättern so ist dies unwahr, weil man auf keine sinnliche Anschauung zurückgehen kann, aus welcher diese Vorstellung durch Zusammenfassung sich gebildet hätte. Dagegen ist die Vorstellung, dass sie aus Puppen entstehen, wahr, weil die sinnliche Intuition diese Vorstellung liefert. Irgend ein (407) Kain erschlägt einen Abel. Hernach frage er sich, habe ich es wirklich getan? Er erinnert sich jetzt nach der Reihe der verschiedenen Akte seines Seelenlebens und findet den aktuellen Willen, die aktuellen Bewegungen, die begleitenden Anschauungen, und so stimmt die Vorstellung nach dem ersten Kanon mit der Intuition der Akte. War er im Rausch tätig, so ist diese Verifikation unmöglich und es muss der Zeichenbeweis eintreten, der indirekt ist. Allein alle solche Beweise sind nur möglich, wenn schon durch die intellektuelle Intuition die Idee des Wahren und Falschen, die Idee von Ursache und Wirkung und von Notwendigkeit, Möglichkeit, Wirklichkeit usw.

feststeht. Beweisen kann man eben nicht, ohne eine Idee davon zu haben, was ein Beweis ist. Mithin bedarf der erste Kanon schon einer Ergänzung aus dem Gebiete der Ideen, welche die Leitung des Denkens übernehmen.

Es zeigen sich aber ausserdem umfassende Untersuchungen über die Wahrheit, bei denen es garnicht auf eine Existenz, auf historische Wirklichkeit ankommt. Das sind nicht bloss solche spekulative Fragen, z. B. ob die Welt endlich oder unendlich ist, ob Gott gerecht ist, wie sich in Wahrheit Recht von Moral unterscheidet usw., sondern auch praktische Fragen z. B. ob dem schuldig Erkannten ein Jahr oder zehn Jahre Festung zukomme, ob ein Krieg notwendig sei. Denn hier kann überall die Frage nach der Wirklichkeit der Gegenstände entweder gar nicht stattfinden oder sie darf vernachlässigt und jede Sache bloss hypothetisch gefasst werden. Wenn Verhältnisse so oder so gegeben sind, ist dann ein Krieg notwendig und ist die Entscheidung wahr oder nicht? (408) Man sieht also, dass es sich hier nicht um Existenz, sondern um den ideellen Inhalt selbst handelt. Es wäre aber verkehrt, wenn man mit Kant die Urteile der ersteren Art synthetische, die der anderen nur analytische nennen wollte; denn, wenn es sich um die reelle Existenz dreht, so kann die Erkenntnis auch als bloss analytisches Denken bezeichnet werden, sofern ich bei dem Urteil mir bloss in Erinnerung zu bringen brauche, dass diese Vorstellungen auf ein Bewusstsein von Akten meiner Seele zurückführen und also etwas Existierendes bedeuten, z. B. dass ich mit in der Schlacht war oder dass ich den Gegenstand um so und so viel Geld gekauft habe. Ich brauche zu den Vorstellungen, die in dem Urteil verknüpft sind, nichts hinzuzunehmen, sondern sie nur selbst zu analysieren, so führen sie als Erinnerungen auf die Akte der Anschauung zurück. Habe ich nicht selber dergleichen gesehen oder gewollt oder getan, sondern handelt es sich um Ereignisse der alten Geschichte oder überhaupt um Erlebnisse von anderen, so ist die Analyse bloss verwickelter, indem dann die Zwischenglieder zwischen meiner Vorstellung und dem Vorgang in der Seele des zuletzt Anschauenden und Handelnden noch hinzugenommen und verifiziert werden müssen, z. B. ob Perikles an der Pest gestorben ist. Denn die Wahrheit dieses Urteils kann nur durch Analyse der Vorstellungen dessen begründet werden, der die zugehörige Anschauung gehabt und ausgespro-

chen oder aufgeschrieben hat, und so geht die Vorstellung durch Tradition bis zu dem heute Lebenden. Das Urteil wird dadurch nicht synthetisch; denn das Prädikat „ist an der Pest gestorben" (409) liegt für denjenigen, welcher die Anschauung davon hatte, in dem Subjekte „Perikles", und wenn er sich an Perikles erinnerte, so kam mit dieser Vorstellung auch die zu dem Inhalte derselben gehörige Erinnerung an sein Ende. Man kann also solche Sätze sehr wohl analytische nennen obgleich sie für diejenigen, welche nicht dabei waren, zuerst synthetische sind und erst nachher analytische werden.

Diese ganze Unterscheidung Kants wonach das Prädikat eines Urteils entweder schon im Subjekt liegen oder neu hinzukommen soll, ist aber insofern verkehrt, als ja überhaupt solche Begriffe, die gleich andere im Schosse tragen sollen, nicht vorkommen. Wenn ein Begriff mehrere Merkmale hat, so sind dieselben alle ursprünglich selbständige Beziehungseinheiten und erst durch einen Schluss zusammengefasst. Z. B. „der Körper ist ausgedehnt", soll nach Kant analytisch sein; allein die Ausdehnung ist nur ein Gesichtspunkt, den ich bei der Auffassung der Erscheinungen gewann und zwar wieder nach drei Beziehungen als Länge, Höhe, Tiefe. Durch Verbindung mit den Qualitäten und deren Gruppen und Wechsel bildet sich der Begriff Körper als Allgemeines für verschiedene mögliche Erscheinungsgruppen. Daher liegt die Ausdehnung analytisch im Begriff Körper, weil wir sie synthetisch in diesen Begriff mithineingenommen hatten. Es giebt daher keine Begriffe, die ohne Synthesis zu Stande gekommen wären und gleich einen Schoss voller Merkmale hätten.

(410) Wenn es sich daher um die Wahrheit im Gebiete des ideellen Seins handelt, so bedeutet dies bloss die Koordination der Begriffe; denn die Identität und der zureichende Grund sind, wie wir sahen (S. 61ff.) in die Koordination eingeschlossen. Die Koordination hat als Beziehungseinheit oder Funktion immer eine Idee. So z. B. wenn ich sage, das Urteil: a ist gleich a, sei wahr, so bedeutet dies, dass ich einen beliebigen Inhalt als Beziehungspunkt setze und denselben Inhalt ein zweites Mal setze und nun von der Quantität absehend bemerke, dass das zweite a mit dem ersten a für meine Apperzeption nur Einen Akt bildet, d. h. der Art nach Eins ist. Das Viele der Quantität nach nennen wir aber gleich, wenn es der Art nach Eins

ist. Also bin ich durch die Koordination der Begriffe nach Ideen gezwungen, den Satz zu bilden: a ist gleich a, und mithin ist der Satz wahr. So allein kann die Wahrheit in allen spekulativen Wissenschaften, in der Mathematik, wie in der Moral und Theologie gefunden werden; denn die Wahrheit bedeutet dabei immer nur, dass wir die Beziehung zweier Begriffe durch einen dritten Begriff denken. Daher wird die *Unwahrheit* eines spekulativen Urteils dargelegt durch Nachweis des Widerspruchs und des mangelnden Grundes, d. h. dadurch, dass dem Behauptenden gezeigt wird, er habe nicht diesen, sondern einen anderen Beziehungspunkt im Auge, oder er habe die Beziehung übersehen.

Z. B. wenn Kant behauptet, (411) die Seele sei für uns keine Substanz, sondern nur eine Erscheinuug, so beruht die Unwahrheit der Behauptung auf Widerspruch, da Kant bei dem Subjekt „Seele" nur an die Erscheinungen dachte, während er doch Seele, d. h. Substanz, sagte; denn wir bilden den Begriff „Erscheinung" nur in Beziehung auf den Begriff der Substanz, welcher etwas erscheint, und ohne Substanz gibt es keine Erscheinung. Soll also die Substanz eliminiert werden, so flieht mit ihr auch die Erscheinung, wie der Regenbogen mit der Sonne verschwindet. Daher ist es ein Widerspruch, wenn man die Erscheinung allein behalten will, das heisst der Behauptende denkt nicht an den Beziehungspunkt, von dem er spricht, sondern an einen andern. Wollte man einwenden, es heisse ja, „für uns" und damit werde die Seele schon als Erscheinung gesetzt als blosses Objekt, so ist das ein zweiter Widerspruch; denn in dem Worte „uns" liegt wieder die Substanz und das Wort „für" deutet die Beziehung der Erscheinung zur Substanz an. Auch ist die Seele im Subjekt dasselbe wie dieses „uns" und mithin ist die Substanz immer als notwendig gedacht, wenn für sie eine Erscheinung stattfinden soll.

Ein Beispiel für den mangelnden Grund sei die Behauptung Kants, dass bei analytischen Sätzen das Prädikat im Subjekt schon liege. Hier hat Kant die Beziehung übersehen, denn die Analyse bezieht sich immer auf eine Synthesis. Wenn (412) also die Analyse des Subjektsbegriffes auf das Prädikat führen soll, so ist dieses notwendig durch eine Synthesis mit dem Subjekt vereinigt worden. Mithin schliessen sich analytische und synthetische Urteile nicht aus, sondern ein; denn jede Synthesis

kann in ihre Beziehungspunkte analysiert und nach jeder Analyse kann die Synthesis wieder hergestellt werden. Darum sind die Aufgaben der analytischen Geometrie eigentlich synthetische; sie heissen aber analytisch, weil die Aufgabe gelöst wird, indem man sich die Synthesis schon als vollzogen vorstellt und so durch Analyse leichter die synthetischen Beziehungspunkte trifft, weil man nun nicht mehr ins Blaue zu raten braucht.

Die Wahrheit im ideellen Gebiete bedeutet also bloss das Denken überhaupt. Da nun das Denken durch das Koordinationsprinzip ausgedrückt ist und seine jedesmalige Funktionseinheit in einer Idee oder einem Begriffe hat, so kann man auch sagen, der Kanon der Wahrheit bestehe hier in der Übereinstimmung eines Urteils mit den Ideen oder in der Koordination aller Ideen. Dieser allgemeine Ausdruck wird deutlich, wenn man ihn individualisiert; denn nach diesem Kanon sind eben alle Wissenschaften ohne Ausnahme entstanden und ausgearbeitet. In jeder Wissenschaft gilt ein Satz nur, sofern er in Zusammenhang steht mit anderen Wahrheiten, durch die er sich begründet. So weist z. B. der Pythagoräische Lehrsatz hin auf den Satz über das Verhältnis des Flächeninhalts von Dreiecken und Parallelogrammen, auf die Sätze über die Parallelen, auf arithmetische Sätze usw. So werden die Sätze der Physik bewiesen durch mathematische Sätze usw. (413) Die Geschichte ist davon nicht ausgenommen; denn die Erklärung der Handlungen und Ereignisse erfordert überall den Zusammenhang mit den Wahrheiten der Psychologie, der Physik, der Astronomie, der Grammatik usw. Dies könnte nur zweifelhaft sein, wenn man daran denkt, dass die Geschichte in erster Linie mit Tatsachen und deren Feststellung zu tun hat; denn wenn z. B. Alexander garnicht nach Persien gezogen wäre, so brauchte man dafür auch keine hinreichenden Motive durch die Zusammenhänge mit der Weltlage nachzuweisen. Wir wollen aber nicht behaupten, dass die Geschichte ihre Sätze bloss durch allgemeine Zusammenhänge mit anderen Wahrheiten feststelle, sondern nur, dass sie ohne solche nicht zur Wissenschaft wird. Es bleibt aber unzweifelhaft, dass bei ihr der erste Kanon, nach welchem die Existenz festgestellt wird, von eben so grosser Bedeutung ist. Dasselbe gilt von den Naturwissenschaften; denn die Observation und das Experiment geben die Tatsachen, die Wirklichkeit der Akte an; der Zusammenhang aber mit anderen

Wahrheiten die Theorie. Alle Wahrheiten der Wissenschaften aber werden dadurch wahr, dass sie gewisse Beziehungspunkte, welche sich als Tatsachen anbieten, unter Beziehungseinheiten zusammenfassen, und diese Beziehungseinheiten sind die Ideen oder Begriffe. Wenn man z. B. sagt, Cäsar sei durch Brutus ermordet, so ist in dem „durch" die Idee der Kausalität gegeben, in dem „sei" das Sein als Realität, in den Namen „Cäsar und Brutus" die Idee der Substanz, in dem „ermordet" die Idee von Tun und Leiden. So gibt es keinen Satz in keiner Wissenschaft, der nicht erst durch die Beziehungseinheiten des Denkens ein Wissen würde und dadurch auch an der Wahrheit nach dem zweiten Kanon Anteil hätte. (414) Da nun die Zusammenhänge aller wissenschaftlichen Sätze untereinander gesucht werden müssen, diese Zusammenhänge aber verschiedener Art sind, so lassen sich diese Arten oder Formen des Zusammenhangs wieder besonders betrachten, was die im engeren Sinne sogenannte Logik tut, und mithin gehört die logische Richtigkeit mit zu dem zweiten Kanon, nach dem die Wahrheit in den Wissenschaften geprüft wird. Die Sätze der Logik aber gehen ebenso wie die konkreten Sätze der einzelnen Wissenschaften auf die allgemeinen Ideen und Kategorien zurück, welche die Metaphysik oder Logik im umfassenderen Sinne behandelt, und so ist diese allgemeine Vernunftwissenschaft das letzte Kriterium der Wahrheit für alles ideelle Sein.

3. Wahrheit nach dem substantialen Sein.

(415) Es fragt sich nun, ob mit diesen beiden Kanones, mit dem Kanon der Akte und dem Kanon der Ideen, die Kriterien erschöpft sind, nach denen wir die Wahrheit finden.

Die heutige Philosophie der Positivisten beschränkt sich bloss auf die allgemeine Einstimmigkeit aller Erscheinungen und der Urteile darüber, die sie auch für Erscheinungen hält. Sie bringt es sich nicht einmal zu Bewusstsein, dass die *Existenz* nicht als eine Erscheinung bezeichnet werden kann; denn sie übersieht notwendig den Unterschied zwischen a als Erscheinung oder ideellem Inhalt und dem Bewusstsein von der Wirklichkeit oder der Existenz des a, da dieser Unterschied auf der Anerkennung des Dinges an sich und der realen Gemeinschaft der Wesen beruht. Ebenso wenig merkt sie, dass die *Ideen*, obgleich sie nur bei Gelegenheit von Erscheinungen als Beziehungsfunktionen erfolgen, doch schlechterdings neue Akte

der Seele sind und ein reales Subjekt voraussetzen, dessen Tätigkeitsformen in den Ideen bewusst werden. Um aber die Notwendigkeit eines dritten Kanons zu zeigen, wollen wir zunächst auf einige Gedanken hinweisen, die in allen Wissenschaften verbreitet sind, und doch nach jenen beiden Kriterien weder beurteilt werden, noch erzeugt sein können.

In den Naturwissenschaften spricht man seit Demokrit von *Atomen* als den eigentlichen Prinzipien alles Geschehens. Es ist nun einerlei für unsere Frage, wie man sich diese denkt, ob als kleine Körperchen oder als Kraftmittelpunkte; jedenfalls fühlte man das Bedürfnis, für die Erscheinungen der Dinge wirklich (416) seiende Beziehungspunkte aufzustellen, da man keine Anziehung und Abstossung und keine Beziehung überhaupt denken konnte, wenn nicht etwas da ist, was abgestossen wird oder was anzieht oder irgendwie tut oder leidet. Ebenso gebraucht die Naturwissenschaft überall das Wort „*Natur*" und versteht darunter nicht bloss die abstrakt gedachte Summe der Erscheinungen, sondern entweder die Atome als Summe oder als Einheit der Materie gedacht, oder eine Beschaffenheit der Atome, die auf eine unbestimmte Weise als in ihnen vorhanden und wirksam vorgestellt wird, indem daraus alle Gesetze und Kräfte herfliessen sollen.

Nun ist sofort klar, dass die Wörter: Atom, Materie, Natur immer eine *Substanz* bedeuten sollen. Es fragt sich daher, ob ein solcher Begriff nach den beiden obigen Kanones verifiziert werden kann. Nehmen wir die Geschichte, die Moral, die Rechtswissenschaft, die Theologie hinzu, so erhalten wir noch zwei Begriffe, die *Seele* und die *Gottheit*, welche als Prinzipien von Handlungen und Leiden gelten und also auch als Substanzen gedacht werden. Mithin dreht sich die Untersuchung um den Substanzbegriff.

Kann nun durch Kunde von irgend welchen Akten und ihrer Wirklichkeit oder Existenz die Annahme einer Substanz verifiziert werden? Sicherlich. Denn nach dem zweiten Kanon ist die Koordination das Wesen des Denkens selbst und zur Koordination gehört der Satz vom Grunde, so dass die Akte ohne Beziehung auf eine Substanz nicht gedacht werden können. Ohne Anziehendes keine Anziehung. Dies also wird sofort als notwendig eingeräumt werden. Aber woher stammt die Annahme einer Substanz selbst? In dem (417) blossen Wissen

von Akten ist noch kein Begriff einer Substanz gegeben, sonst könnte das Subjekt der Handlung, sofern es in der Handlung selbst liegt, weggelassen werden. „Schläft" besagt nicht, ob ein Mensch oder ein Hund schläft und obwohl wir durch den Zusammenhang der Dinge und gutes natürliches Denken ganz von selbst eine Substanz als Subjekt hinzudenken, so verlangt die Analyse doch, diesen Begriff von jenem abzutrennen und als einen besondern Denkakt zu betrachten. Mithin kann auch der Kanon der Existenz das nicht verifizieren, was nicht in sein Bereich gehört; denn das Existieren findet zwar nur statt, wenn Substanzen vorausgesetzt werden, aber die Substanz ist nicht Existenz.

Ebenso wenig kann der zweite Kanon helfen; denn die Ideen und alles ideelle Sein geben bloss an, *wie* wir uns den Inhalt der Akte oder der Existenz vorzustellen oder zu denken haben; sie geben aber keinen Begriff von der Substanz. Wollte man erwidern, dass doch die Vorstellung von Tieren und Pflanzen und Menschen usw. uns Substanzen in Erinnerung bringe, ja dass wir durch die zugehörigen Anschauungen das Beharrliche in der Zeit überhaupt erst kennen gelernt hätten, so würden wir nur mit Humor antworten können, dass auf „vorgestellten" Pferden niemand reiten möge, dass solche Substanzen blosse Erscheinungen, blosse Objekte der Vorstellung sind und dass nur ganz ungeschulte Dogmatiker derlei Imaginationen für Wesen ansehen. Mithin kann der zweite Kanon nichts über Substanzen ausmachen, wenn nicht schon vorher dieser Begriff anderswoher gewonnen ist.

(418) Also bleibt nur Zweierlei übrig, entweder alle Vorstellungen oder Begriffe von Substanzen wegzuwischen aus den Tafeln der Erkenntnis, oder eine dritte Quelle der Wahrheit zu suchen. Das Wegdenken von Substanzen kann man aber nur als einen frommen Wunsch bezeichnen, dem sich positivistische Denker hingeben, wenn sie *nicht* denken. Denn geschmäht und fortgestossen bleibt der Substanzbegriff doch immer zurück, wie der Schatten, solange die Sonne scheint, und er wird zwar heimlich oder unbewusst, aber dennoch unvermeidlich wieder herbeigerufen und zu Ehren gebracht durch dieselben Wegdenker. Möge man die Substanz umtaufen und Grenzbegriff nennen oder sie bloss in ihren Metaphern gebrauchen, wo sie die Einheiten der Erscheinung bildet, oder sie sprachlich durch

die Substantiva ausdrücken, immer erkennt man leicht unter der Farce die Natur der Substanz wieder, weil sich eben ohne Substanz nichts denken lässt. Denn der Denkende ist ja selbst Substanz und bleibt immer die stille Voraussetzung bei allem, was vorgebracht wird. Nur die Substanz existiert und nur in der Substanz gibt es den ideellen Inhalt, der die Erscheinung der Welt ausmacht und von den Wissenschaften erkannt wird.

Gehen wir darum den einzigen Weg, der zum Ziele führt. Es gilt, die Substanz selbst als ihre eigene Erkenntnisquelle zu befragen und darin dann den Kanon anzuerkennen, der über alles, was von Substanzen ausgesagt wird, entscheidet. Diesen Weg und seine Resultate (419) haben wir nun schon kennen gelernt (Mt. I. Buch. III. Kap.); wir brauchen deshalb hier bloss anzuzeigen, wie der Kanon gebraucht wird.

In der Naturwissenschaft wird man fortfahren, wie bisher alle Naturerscheinungen auf Koordinationen mit Bildern des Gesichtssinnes, d. h. auf Bewegungen zurückzuführen und deshalb in Gleichungen auszudrücken. Das ist wissenschaftlich erlaubt und nützlich, gibt aber nur semiotische Erkenntnis und diese lässt sich im allgemeinen durch die Analogie beschreiben, dass danach die Naturvorgänge sich zu den Bewegungsbildern des Gesichtssinns verhalten, wie die Tonempfindung zu der Vorstellung einer schwingenden Saite. Es ist darum selbstverständlich, dass solche Gleichungen niemals zu einer Theorie der Natur, zu einer Erkenntnis der Prinzipien führen können. Um diese zu finden muss man den dritten Kanon berücksichtigen. Alle wirklichen Substanzen der unorganischen und organischen Welt können nur nach dem Begriff erkannt werden, den wir von unserer Seele haben. Die Seele wirkt nach aussen und verändert andere Wesen und empfängt von diesen wiederum Einwirkungen, die sich in ihren Empfindungen und deren Ordnung anzeigen. Folglich müssen nach diesem Kanon in jedem Wesen der Natur innere Zustände angenommen werden, deren Veränderung in Koordination mit den inneren Zuständen anderer Wesen steht. Alle diese inneren Zustände können unbewusst sein; da dieselben aber auch durch unseren Verkehr mit den Dingen in uns innere Zustände, die sogenannten Empfindungen und deren räumlich-zeitliche Ordnung auslösen, so können wir dieselben semiotisch durch unsere Sinnesbilder und am exaktesten durch die Bewegungserscheinungen des Gesichtssinns beschreiben und in Gleichungen formulieren.

(420) Demgemäss werden wir feststehende Abhängigkeits- und bezüglich Herrschaftsverhältnisse erkennen, die wir Gesetze der Natur nennen. Wie sich diese in den physikalischen und chemischen Prozessen semiotisch zeigen, so auch in den organischen Vorgängen und wir werden daher die Organisationen und Typen der Pflanzen und Tiere immer aus einer Vielheit einander koordinierter Wesen erklären, von denen Eins das Organisationsprinzip ganz allein in sich enthält, wie ich dies in meiner Schrift über die Unsterblichkeit der Seele und über Darwinismus und Philosophie schon dargelegt habe. Danach ist die Lehre von der Erzeugung der belebten Wesen und von den Typen der Natur und ihrer Deszendenz zu entwerfen; denn abstrakte Gattungen gibt es in der Natur nicht. Alle neuen Arten müssen aus andern Arten entstanden sein; denn es gibt kein anderes Prinzip in der Wirklichkeit als die spezifisch bestimmten Arten. Wie ein Musiker aus dem Kopfe eine lange wohlgeordnete Symphonie abspielt, indem das Prinzip für die dem Raum und der Zeit nach bestimmte Bewegung seiner Finger ausschliesslich in seiner Seele liegt und zwar in dem bestimmten Typus der Symphonie, die bei ihm ideell und punktuell als lebendige Kraft in der Seele wirkt, so wird jeder Organismus durch eine ähnliche unbewusst wirkende lebendige Kraft einer einzigen Seele gebildet und gelingt, sofern die zur Unterordnung und Abhängigkeit bestimmten anderen Wesen in genügender Menge und Beschaffenheit vorhanden sind und sich deshalb die erforderlichen koordinierten inneren Zustände in ihnen auslösen lassen, ebenso wie für den Musiker die Tasten und Saiten und die dazu gehörigen Stäbchen und Polster und Drätchen und Schrauben und Bretter usw. in entsprechender Weise vorhanden sein (420a) müssen. Hier zeigt sich desshalb die Lösung der oben offen gelassenen Frage nach der *Parusie der Ideen;* denn dass wir die Ideen urteilend anwenden auf die Vorstellungen und Erscheinungen, war allerdings leicht zu zeigen; dass sie aber auch die wirklichen Beziehungen der Wesen beherrschen und sich daher in Gesetzen der Physik und Chemie und in den Spezialgesetzen der Pflanzen und Tiertypen und in den Gemeinschaftsformen des menschlichen Lebens als gegenwärtig offenbaren, das musste noch bewiesen werden. Hier sehen wir nun, dass alle wirklichen Beziehungen der Wesen von ihren inneren Zuständen abhängen, welche allgemein in den Ideen

zum Bewusstsein kommen. Mithin können die Ideen als die Prinzipien alles sogenannten Entstehens und Vergehens, aller Formen und aller Veränderungen betrachtet werden, weil alles dies nur die Erscheinung der inneren Akte in den Substanzen ist und diese inneren Akte eben das Dass für die Idee als das Was bilden. Mithin ist es garnicht schwer, zu erklären, wie die Eine Idee sich spalte in eine gleichnamige Vielheit, z. B. die Idee der Gleichheit in beliebig viele Fälle, wo wir Gleichheit aussagen, die Idee des Zornes in viele Handlungen, wo wir zürnen, die Idee des Wissens in viele Wissenschaften und Vorträge, in denen wir ein Wissen darlegen, die Idee des Pferdes oder des Menschen in viele Pferde und Menschen, die gemäss der Idee, d. h. gemäss der Ordnung der unbewussten Akte, wodurch der Organismus beherrscht wird, sich auseinander erzeugen. Dass die Idee als bewusst hervortritt, ist ja nur ein Spezialfall; in der Regel bleibt und wirkt sie unbewusst, wie z. B. immer bei der Herzbewegung und bei der Erzeugung der Spermatozoen.

(421) Dass auf diesen dritten Kanon auch die *Moral*, *Geschichte* und *Jurisprudenz* zurückgeht, versteht sich von selbst, da diese Wissenschaften sich ja mit den inneren Zuständen und dem Verkehr der menschlichen Seelen beschäftigen; denn wenn sie auch zunächst nur nach gewissen Formen des Willens fragen, so ist ihnen doch die Seele als substantiale Einheit überall stillschweigend angenommene Voraussetzung und allgemeinstes Prinzip der Verifikation. Es ist aber zu zeigen, dass auch die *Theologie* keinen anderen Kanon hat. Ich spreche hier sowohl von der philosophischen als auch von der positiven Theologie, wie sie in den verschiedenen Religionen und besonders im Christentum gelehrt wird. Es ist nun leicht zu zeigen, dass keine Theologie einen Gottesbegriff aufstellen kann, ohne vorher bei der einzigen Quelle des Substanzbegriffs d. h. bei dem dritten Kanon, welcher, wie oben nachgewiesen, die Erkenntniss des Ich zum Inhalt hat, Rats erholt zu haben; denn alle diejenigen Mythologien, welche verkleidete Naturphilosophie sind und den Himmel, das Feuer, das Meer, die Sonne und dergleichen zum Gotte machen, sind längst als Phantasieen abgewiesen. Aber auch alle Theologien, welche die bloss metaphorische und phänomenelle Substanz wie den Menschen oder die Ätherkugel zum Prototyp des Gottes machten, z. B. die griechische Religion

und die Aristotelische Theologie, gelten für überwundene Standpunkte. Im Christentum, welches die Religion der gebildetsten Völker der Erde ist, wird Gott als Geist betrachtet und überall nach der Analogie mit unserer Seele aufgefasst. Die Theologen versuchten nun, diese einzig richtige Grundlage der Gotteslehre, weiter zu bestimmen, und da dies nur mit (422) Hilfe irgend einer Ansicht von der Welt, d. h. mit einer Philosophie möglich ist, so gerieten sie bewusst oder unbewusst in die Bahnen der verschiedenen philosophischen Systeme. Bis auf Hegel herrschte im Wesentlichen die Platonisch-Aristotelische Lehre. Jetzt fängt Kant an, auch bei den Theologen wieder beliebt zu werden. Allein wenn man mit diesem die Theologie bloss auf Moral und die Beobachtung der religiösen Gefühle stützen will, so muss entweder eine Bauerntheologie entspringen, d. h. ein Verzicht auf alle wissenschaftliche Theorie und eine bloss volksmässige Rede von inneren Erlebnissen und Gefühlen mit zufälligen unkritischen Vorstellungen, die dabei unterlaufen und allmählig die Religion in Aberglauben und Unsinn überführen; oder wenn man, wie Ritschl, versucht, wirklich wissenschaftliche Begriffe zu verwenden, durch welche der Glaubensinhalt gedacht und also auch gelehrt werden könne, so kommt unversehens wieder ein philosophisches System zur Geltung. Denn ohne Begriffe kann nichts gelehrt werden; Begriffe aber gehören zur Wissenschaft und die Begriffe, welche für Theologen allein gebraucht werden können, gehören zur Philosophie; Philosophie ist aber nicht mehr herrenlos, sondern gehört immer zu einem der bestehenden oder zu einem neuen Systeme. Mithin muss sich jede Theologie zu einem philosophischen Systeme halten, wie dies Melanchthon richtig eingesehen und ausgesprochen (423) hat. „Ut unumquemque decet civitatis certae aut bene moratae civem esse, ita decet certae et honestae scholae auditorem dici, Aristotelicos nos esse profiteamur." (Dialect. erotem. libr. IV. p. 250. Viteberg. 1557) So lange nun Aristoteles Geltung behielt, war die Theologie stark; seitdem aber der griechische Idealismus seiner Unhaltbarkeit nach erkannt war, geriet die positive Theologie in die grösste Unsicherheit. Es bleibt ihr aber das gesunde religiöse Leben selbst als feste Grundlage der Spekulation und vor allem das geschriebene Wort der Apostel und des Evangeliums, nach denen sich die Gesinnung möglichst unverderbt erhalten kann.

Die Theologie werden wir weiter unten speziell als die höchste Frage der Philosophie zu behandeln versuchen; hier liegt mir nur ob, in der Kürze zu zeigen, wie der dritte Kanon zur Verifikation verwendet werden könne. Deshalb streife ich nur mit wenig Worten die Sache. Die grösste Schwierigkeit für die Theologie bildet das Verhältnis Gottes zur Welt. Setzt man beide als verschiedenen Wesens ganz aussereinander, wenn man auch die Welt für erschaffen erklärt, so erhält man einen Dualismus, einen ursprünglichen oder einen durch die Schöpfung entstandenen, indem dann zwei Wesen das Universum bilden. Löscht man aber die Selbständigkeit der Welt in Gott aus, so steckt man sofort im Pantheismus. Beide Auffassungen sind mit dem Christentum unvereinbar, wenn sie alleinherrschend gelten; ihre gleichzeitige Gültigkeit ist aber ebensowohl die (424) stille Überzeugung jedes Christen, wie zugleich ein bisher von der Philosophie völlig ungelöstes Problem. Der Christ verlangt Gott als ein selbständiges Wesen sich gegenüber zu setzen und erkennt sich als ein eigenes selbständiges und verantwortliches Wesen; zugleich aber hält er sich für geschaffen und will mit seinem ganzen Sein und Wesen in Gott ruhen und auf ihn Alles, auch alle seine Gedanken und Kräfte und Werke zurückführen. Der Dualismus gewährt nun wohl die gegenseitige Selbständigkeit, reisst aber den Faden ab und zerstört so die Einheit des Seins. Der Pantheismus umgekehrt befriedigt die letztere Forderung, versagt sich aber dem Princip der Persönlichkeit und des individuellen Seins. Viele Theologen haben nun neuerdings gern Lotze zitiert, weil er dem Christentum und dem Glauben immer zugetan blieb; allein seine letzte Mataphysik ist ganz pantheistisch geworden und geht in Bezug auf das Verhältniss der Dinge zu Gott auf den alten Vergleich der Kirchenväter zurück, dass die Dinge in Gott wären, wie die Gedanken in uns. Er nimmt zugleich den Seelen alles eigene Wesen, da wir ja sogar im traumlosen Schlaf völlig ins Nichts verschwunden sein sollen und überhaupt nur existieren, wenn Gott geruht, denselben Gedanken der wir waren, einmal wieder zu denken. Gott selbst wird von ihm auch in die Zeit verstrickt, da er die Zeit für etwas Wirkliches erklärt. Mithin streitet er wunderbar auch gegen die Lehre von der (425) Unsterblichkeit der Seele, welche doch von jedem Christen angenommen werden muss, da das Christentum nicht mit Lotze einige Seelen beliebig verschwinden lassen kann,

sondern alle einer glückseligen oder schlimmen Zukunft entgegen sendet.

Nach der vierten Weltansicht lösen sich alle diese Fragen und zwar völlig im Sinne des Christentums. Gott kann nur als Substanz gedacht werden, wenn wir das substantiale Sein der Seele anerkennen, von dem jeder Substanzbegriff herfliesst. Ist dies zugestanden und soll nun ein Verhältniss der absoluten Persönlichkeit Gottes zu den Wesen, die wir zusammengenommen Welt nennen, festgestellt werden, so müssen wir auf den dritten Kanon zurückgehen. In uns ist jede Empfindung, jeder Wille, jedes Gefühl, jede Handlung absolut selbständig und unersetzlich und individuell und an ihrer bestimmten Stelle für ewig fest und kann nie verschwinden, sondern nur anerkannt werden. Keine Empfindung, kein Wille und überhaupt kein Akt der Seele kennt den andern oder schliesst ihn in sich, als wäre er auch der andre, oder in dem andern, sondern jeder ist selbständig gegen jeden. Hier ist also *Pluralismus* der Akte gegeben. Jeder Akt ist auch selbständig der Seele, dem Ich gegenüber; denn zu jedem Akt gehört ausser der Seele noch ein zweiter Beziehungspunkt in dem Zustande eines anderen Wesens, in Koordination mit welchem erst der Akt, z. B. eine Sinnesempfindung, ausgelöst wird. Die Seele allein bringt keine Akte hervor. Also ist der Akt (426) in dieser Beziehung selbständig der Seele gegenüber; selbständig auch in sofern, als die Seele ihm gegenüber selbständig ist; denn das Ich ist nicht die Summe der Akte. Das Ich hat einen eigenen Inhalt, der durch keinen einzelnen Akt und auch nicht durch die Summe aller ausgedrückt werden kann; denn das Selbstbewusstsein bezieht sich nicht auf Empfindungen, Bewegungen, Gefühle, Wollungen, sondern nur auf die Einheit des substantialen Seins, welches jedem einzelnen Akte und mithin allen gegenüber sich als etwas anderes weiss. Mithin ist hier nach dem dritten Kanon entschieden ein *Dualismus* zwischen den Akten und dem Ich zu setzen. Nun lässt sich aber leicht sehen, dass die Akte auch ganz aufgehen in das Ich; denn ich sehe, ich höre, ich fühle, ich will, ich handle; das Ich ist in allen Akten, die ihr Sein ganz durch das Ich haben. Das Ich ist in jedem und in allen und vermittelt sie miteinander, die sonst ihrem Inhalte nach gegeneinander fremd wären, zur Gemeinschaft des Seelenlebens. Wenn der einzelne Akt auch von einer Koordination mit anderen Wesen

abhängt, so ist es doch ein Akt der Seele und nicht ein Akt von sich selbst. Also verlangt der dritte Kanon auch einen *Monismus*, eine Zurückführung der Vielheit der Akte auf die Einheit der Substanz.

Nur nach dieser Analogie kann man die Gottheit denken und eine wissenschaftliche Theologie begründen. Wie dies möglich, will ich kurz zu skizzieren versuchen. Es versteht (427) sich sofort, dass dem Ich entsprechend hier die Gottheit, den Akten entsprechend die Welt in Proportion tritt; ebenso muss hier Dualismus als Theismus erscheinen im Gegensatz zum Monismus oder Pantheismus und beides zugleich gültig sein und dadurch jedes seine Einseitigkeit und mithin Unwahrheit verlieren.

Die *Welt* ist der Gottheit gegenüber selbständig, sofern jedes Wesen von sich aus handelt und sein substantiales Sein erkennt, wenn dies letztere auch erst in den der Wissenschaft fähigen Seelen zum Vorschein kommt. Alle Wesen haben ihre Abhängigkeit voneinander, und die Wissenschaft versucht, die Koordinationen als Gesetze festzustellen, nach denen die Erscheinungen sich zueinander verhalten und Akt in A zum Akt in B in Beziehung tritt. Kein Wesen kann auch fehlen und verschwinden oder jemals gefehlt haben; kein Wesen kann durch das andre ersetzt werden. Die Akte keines Wesens werden aus der Gottheit abgeleitet, sondern einzig und allein auf die Natur jedes Wesens selbst zurückgeführt. Somit ist die Selbständigkeit der Welt, die Substantialität der Wesen festzuhalten, wie denn auch dementsprechend in den menschlichen Wesen das Bewusstsein der Freiheit und Verantwortlichkeit tatsächlich und ganz allgemein und unausrottbar und vor jeder falschen Theorie sicher an den Tag tritt, wie es in dunklerer Weise, aber dennoch nicht zu verkennen, sich auch bei den Tieren, die mit uns leben, zeigt.

In dem Selbstbewusstsein ist uns nun die substantiale Einheit im Gegensatze zu den Akten des Seelenlebens (428) ohne weitere Vermittelung sofort gegeben und wir begreifen ohne Beweis, die Metapher, wonach das Ich der Gott und die Akte die Welt in dem Mikrokosmos der Seele sind. Ganz anders verhält sich dies aber, wenn wir das Universum, den Makrokosmos auffassen wollen; denn da haben wir zunächst nur die Welt, die Vielheit selbständiger Wesen als gegeben, während

sich die Einheit, der Gott, verborgen hält. Weil wir aber Gott erst zu erschliessen und seine Erkenntniss zu vermitteln haben, so ist also erst zu beweisen, dass Theologie überhaupt einen Gegenstand habe und eine wissenschaftliche Disziplin sei. Und diese Sachlage ist ein weiteres Zeichen für die Selbständigkeit der Welt Gott gegenüber. Der Beweis für die Gottheit ist aber ebenso einfach, als apodiktisch. Denn wie das Ich, auch wenn es sich nicht im Selbstbewusstsein besässe, notwendig erschlossen werden müsste, weil die Akte des Seelenlebens sich untereinander kordiniert zeigen und diese wechselseitige Abhängigkeit aus ihnen selbst unerklärlich ist, sondern eine in allen Akten wirksame Einheit fordert: so stehen auch die selbständigen Wesen, deren Leben die Welt ausmacht, alle in einer Gemeinschaft, die sie weder gestiftet haben, noch begreifen, sondern zu welcher sie nach Gesetzen genötigt sind. Diese Gesetze durchdringen die ganze Natur aller Wesen und stehen alle in Einklang, wodurch sie auf eine Einheit nicht bloss hinweisen, sondern dieselbe unbedingt voraussetzen. Diese Einheit nennen wir Gott, den wir daher nach der Analogie des Ich als Substanz denken. Sein Wesen kann aber zunächst nur durch die Proportion beschrieben werden, dass er die Wesen in sich hat, wie die Wesen die Akte. Wie aber die Akte von (429) dem Wesen oder der Substanz verschieden sind, so muss Gott als Substanz von den Wesen der Welt unterschieden werden; denn wir vermögen es durch keine eigene Erfahrung zu begreifen, wie mehrere Substanzen, Ich und Du, in einem dritten Wesen Eins sein könnten, was doch die notwendige Forderung der Wissenschaft ist, ohne welche kein einziges Ereigniss in der Welt, also kein Akt, keine Empfindung stattfinden könnte.

Obgleich nun hierdurch dem *Monismus* vollkommenes Genüge geschieht, so bleibt dabei doch zugleich der *Theismus* zurecht bestehen; denn das Wesen Gottes wird nicht durch Einschmelzung der Weltwesen gebildet, sondern steht als selbständige höhere substanziale Einheit über ihnen und lässt ihnen ihre relative Selbständigkeit. Zugleich wird auch durch keinen philosophischen Satz die Möglichkeit ausgeschlossen, dass die Gottheit für sich als Persönlichkeit ein Bewusstsein von sich selbst habe. Wir haben von der Gottheit ein Bewusstsein durch diese Schlüsse und Ideen; dies ist aber nicht das Selbstbewusstsein der Gottheit, welches wir gerade nicht haben können,

weil wir nur ein Ich mit unserem eigenen Selbstbewusstsein sind, welches sich vollkommen abtrennt von dem Selbstbewusstsein, dass Du und Ihr habt, da jedes Wesen nur sich und seine Akte umfasst; während die Gottheit von sich und allen Wesen zugleich ein Bewusstsein haben kann. Wie die Empfindung rot oder heiss das ganze Ich nicht einschliesst, so schliesst unser Selbstbewusstsein das göttliche nicht in sich, kann (430) und muss aber nach dem Gesetz der Proportion von demselben eingeschlossen werden, ohne dass wir dies sofort bemerkten, ebenso wie unsere Empfindungen und alle Akte vom Ich umschlossen werden, ohne dass diese Empfindungen und alle die einzelnen Akte selbst das Ich kennten oder als Summe zusammengefasst das Ich ausmachten.

Wir sehen mithin, dass die Theologie durchaus nur nach dem dritten Kanon ihre Begriffe verifizieren kann; denn alles, was sonst nach den verschiedenen Ideen, die durch das Gesetz der Koordination auf Gott bezogen werden können, über das Wesen Gottes als wahr gefolgert wird, muss doch immer seine Grundlage in dem dritten Kanon nehmen, ohne welchen wir keinen Begriff von einem Wesen und einer Persönlichkeit und einem lebendigen Ganzen haben könnten.

Cap. 4. Analytik

§ 1. Die Aufgabe

Das Wesen des Denkens haben wir oben kennen gelernt. Ebenso haben wir gesehen, wie eine Idee zum Begriff erhoben werden kann, indem sie selbst als Beziehungspunkt mit einem anderen verglichen wird. Mithin leuchtet die Möglichkeit ein, das Denken selbst, welches zunächst ohne Absicht und von Natur in uns stattfindet, zum Beziehungspunkt zu machen, um es begriffsmässig aufzufassen. Da das Denken zunächst immer durch bestimmte Beziehungspunkte als seine Veranlassungen ausgelöst wird, bildet es mit diesen zusammen ein natürliches oder konkretes Ganzes. So urteilt und schliesst und begreift der Mensch auch ohne Schulung, weil das Denken zu seiner Natur gehört, und wird sich des Wesens des Denkens dabei garnicht bewusst. Aus diesem Grunde findet sich auch häufig bei den

Naturalisten des Denkens ein gewisser Verdruss oder eine Eifersucht, wenn die Logik gegen sie angerufen wird, da sie meinen, doch auch denken zu können und vielleicht besser und jedenfalls sachlicher als die Dialektiker. Da diese naturalistischen guten Denker sich doch aber zuweilen auch einmal irren, so ergibt sich, dass man einen Massstab haben muss, (2) um zu beurteilen, wann man sich auf sein Denken verlassen darf und wann nicht. Denn vielleicht wird ja gerade das emphatisch Behauptete später bei besserer Sachkenntnis wieder zurückgenommen. Da nämlich neben dem Denken auch die Ideenassoziation in Tätigkeit bleibt und so auch Irrtümer und Vorurteile bei dem natürlichen Denken immer mitspielen, so kann das blosse Überzeugtsein keinen Grund abgeben, um auch andere zu binden. Mahomet war überzeugt von seiner Mission; die Christen fühlten sich dadurch nicht zum Glauben veranlasst. Der *horror vacui* galt unbestritten, bis Torricelli ihn zerstörte. Es entsteht deshalb die Aufgabe, das natürliche Denken aus seinen Verknüpfungen auszulösen und es selbst, obgleich es als Ganzes wirkt, in seine einzelnen Beziehungen zu zerlegen. Diese Arbeit können wir mit dem tradierten Terminus *Analytik* benennen. Dadurch wird das Denken von den beliebigen gegebenen Beziehungspunkten abgeschieden und also *abstrakt* oder *formal* betrachtet. Wenn wir dann die formale Natur des Denkens mit einem gegebenen Raisonnement vergleichen, so ist das die logische Prüfung und Kritik und demgemäss allein kann die Zutrauenswürdigkeit oder Gewissheit und Wahrscheinlichkeit einer Behauptung bestimmt werden. Seitdem nun durch Sokrates, Plato und Aristoteles diese logische Arbeit gefordert und in vielen Punkten geleistet war, konnte sich kein Gelehrter mehr der logischen Kritik entziehen.

Die Abscheidung des Denkens von der Ideenassoziation

(3) Man darf nicht glauben, es sei eine so einfache Sache, das Denken von der Ideenassoziation zu trennen. Wie schwer dies ist, zeigt die Geschichte der Kultur und die heutigen Ansichten. Wenn wir mit einer Person verkehren, sehen wir immer auch zugleich, was sie Sichtbares an sich hat. Urteilen wir nun, dass der Mensch uns lieb oder ehrwürdig ist, so wird durch die Ideenassoziation dies Prädikat auch auf alles, was an ihm ist, übertragen. Die Leiche, in welcher keine Spur des persönlichen Lebens mehr vorhanden, wird mit der grössten

Zeremonie behandelt und in grossem Trauerzuge begleitet und es werden Anreden an sie gehalten, als wenn die Person gegenwärtig wäre. Früher gab man auch Speisen und Waffen und dergleichen der Leiche mit Die Kleidung und die Knochen eines Heiligen tun Wunder, wie er selbst und der angebliche marmorne Sargdeckel des Erlösers wird noch heute täglich mit Tränen geküsst. Man mag alles dies sehr schön finden und billigen, weil es der menschlichen Natur entspricht; aber man muss doch das Denken von der eingemischten Ideenassoziation dabei unterscheiden können. Die heutigen Ansichten über die Welt sind nicht etwa frei von solchen Einschiebseln der mechanischen Reproduktion. Man glaubt z. B. alles Geschehen auf Atome zurückführen zu können, die nur wegen ihrer Kleinheit unsichtbar wären, sonst aber dieselbe Beschaffenheit hätten, wie die sichtbaren Körper. Die Grundlage dieser Theorie ist die Ideenassoziation. Weil (4) sich nämlich, wenn wir ein Konzert hören, damit die Anschauungen von Fiedeln und Flöten, Pauken usw. assoziieren, glaubt man, dass Reibungen sichtbarer Körper d. h. Bilder des Gesichtssinns die Ursachen der Tonempfindungen seien, obgleich doch ein Blinder das Konzert ebenso gut hört. Man versetzt den Schmerz in den frei liegenden Nerv des hohlen Zahns, obgleich weder an jenem Orte, noch überhaupt an irgend einem Orte im Raum ein Schmerz stattfinden kann, der doch nichts Räumliches an sich hat. Die Atome sind deshalb als Bilder der Imagination unschuldig an dem Geschehen, und das Zeichen der Ideenassoziation bei der Atomentheorie liegt schon in der komischen Schwierigkeit, Kräfte und Energien irgendwie an die Atombilder anzukleben.

(*Hier bricht die Handschrift ab.*)

Kategorienlehre

(176) Die objektiven Kategorien

Wir haben bisher die *perspektivischen* Kategorien untersucht. Es zeigte sich, 1) dass dieselben nur entstehen können, wenn man ein auffassendes Subjekt mit einer ganz bestimmten Beschränktheit des Bewusstseins voraussetzt, 2) dass diese drei Kategorien in ihrer abstrakten Fassung zwar objektiv werden und auf jedes beliebige Objekt anzuwenden sind, dass durch dieselben aber die Natur des Realen selbst nicht irgendwie bestimmt oder erkannt werden kann, sondern dass die objektive Fassung dieser Kategorien nur für eine gültige Semiotik hinreicht.

Es fragt sich nun, ob es nicht auch *sachliche* Auffassungsformen geben kann. Dies scheint zunächst unmöglich zu sein; denn da es Auffassungsformen sein sollen, so sind sie doch ideell und beziehen sich auf ein Objekt, welches real ist. Sollten sie deshalb sachlich sein, so müsste entweder das Ideelle selbst das Reale oder das Reale ideell sein. Sofern wir sie aber Auffassungsformen nennen, werden sie schon von selbst als bloss subjektiv und ideell anerkannt und können mithin nur als Zeichen für ein ihnen gänzlich unzugängliches und unerkennbares reales Objekt gelten.

Deduktion der Möglichkeit sachlicher Kategorien

1. Indirekter Beweis

Wenn dies nun wirklich so wäre, dann müsste alle Wissenschaft bloss Zeichenlehre sein. Dies ist nun in der Tat der Standpunkt Kants und des Positivismus, soweit er konsequent

ist. Es lehren zwar einige Positivisten auch, dass alles in der Welt aus Körpern und Bewegungen (177) derselben bestehe; allein solche Naivitäten kommen nicht in Betracht, da man nicht alle Inkonsequenzen und Irrtümer einzelner oder auch vieler schwachen Köpfe als wirkliche Folgesätze einer Lehre betrachten darf. Die Lehre selbst erfordert anzunehmen, dass wir in unserem Bewusstsein nur mit Erscheinungen (Phänomenen) zu tun haben, und dass wir die Objekte dieser Erscheinungen, die Dinge an sich, möge dies Materie oder Seele oder sonst was sein, schlechterdings nicht kennen und nicht ahnen. Mithin wird die ganze Wissenschaft zu einer Zeichenlehre, da jedes Phänomen und auch alle Gesetze und alle Auffassungsformen und Kategorien, wodurch wir die Phänomene denken, nur Zeichen sind für ein unbekanntes Ding an sich und dessen Zustände und Veränderungen.

Allein das Widersinnige dieser Lehre offenbart sich sofort; denn warum nehmen wir doch überhaupt Objekte ausser dem Bewusstsein an? Die Kausalität, die uns dazu verleitet, gilt ja bloss für Erscheinungen des Bewusstseins, und wir haben gar kein Recht, für ein Phänomen ein Ding an sich als Ursache zu setzen, sondern müssen *jedes Phänomen wieder durch ein Phänomen erklären.* Wer dies leugnete, würde mit der kantisch-positivistischen Naturforschung brechen. Mithin fällt die ganze Welt an sich weg. Wir sind auf unser Bewusstsein beschränkt, weil wir nur mit Erscheinungen zu tun haben, und mithin dürfen wir uns auch nicht einfallen lassen, von Mitforschern zu sprechen und von einer Entwicklung der Wissenschaft in aufeinanderfolgenden Perioden, in denen Lehrer und Schüler in realer Gemeinschaft die Forschung weiter bildeten, weil Mitforscher und Schüler Dinge an sich ausserhalb unseres Bewusstseins sind. (178) Ebenso albern würde es sein zu behaupten, dass unsere Gesetze und Auffassungsformen die Zustände und Veränderungen der wirklichen Dinge andeuteten, denn wir würden dadurch ja zugeben, dass, wenn sich für unser Bewusstsein eine Erscheinung zeigt, z. B. wenn Wasser oder Karbolsäure krystallisiert, dass dann auch in dem Ding an sich eine Veränderung stattgefunden habe und dass wir mithin sowohl ein Ding an sich annähmen und dieses in Kausalzusammenhang mit unseren Erscheinungen setzten, als auch die Kategorien „Zustände und Veränderungen" für sachliche erklärten, weil sie entsprechend den Phänomenen

etwas in dem Ding an sich bedeuten würden. Dies würde aber ein leeres Geschwätz sein, weil wir vom Standpunkt Kants und des Positivismus vom Ding an sich nichts wissen, also auch nicht, ob es Zustände und Veränderungen hat, da diese Kategorien nur für Erscheinungen gelten. Es zeigt sich daher, dass dieser Standpunkt die Wissenschaft nicht einmal als Zeichenlehre (Semiotik) betrachten darf, weil die Zeichen ein bezeichnetes reales Objekt voraussetzen, und dieses als eine durch Missbrauch der Kategorien und unerlaubte Anwendung auf Dinge an sich entstandene Fehlgeburt des Verstandes gelten muss. Ist die Wissenschaft also *bloss* Zeichenlehre, dann ist sie auch *nicht* Zeichenlehre, weil der Begriff „Zeichen" ein Korrelat fordert und dieses nicht selbst Zeichen ist, sondern das Bezeichnete. Wenn das Lesen und Schreiben z. B. bloss Erkenntnis und Erzeugung von sichtbaren Buchstaben wäre, so wäre es nicht Lesen und Schreiben, weil man darunter versteht, dass Laute und Vorstellungen und Gedanken (179) in den Zeichen erkannt und ausgedrückt werden sollen. Sobald man dieses Korrelat weglässt, fällt auch Lesen und Schreiben weg. Mithin hebt sich die Auffassung der Wissenschaft als blosser Zeichenlehre selbst auf. Es muss vielmehr irgendwie möglich sein, das Ding an sich selbst zu erkennen, wenn man die Zeichen nach ihrer Richtigkeit beurteilen und verstehen, d. h. als Zeichen betrachten soll.

2. Direkter Beweis

Wir haben nun zunächst indirekt die Möglichkeit sachlicher Kategorien bewiesen, da sich zeigte, dass die entgegengesetzte Annahme sich selbst aufhebt und widersinnig ist. Es bleibt aber der direkte Beweis übrig. Zu diesem Zwecke können wir von dem Begriff des realen Wesens ausgehen, den wir im Anfang unserer Untersuchungen fanden. Da sich nun ergab, dass dieses seiner selbst bewusst wird in seinem ideellen Inhalte, so gewinnen wir dadurch die Möglichkeit einer sachlichen Kategorie. Wählen wir z. B, die Kategorie Ichheit. Unter dieser verstehen wir nichts anderes, als die Einheit des realen Wesens, sofern es sich seiner bewusst ist. Sofern Ichheit nun Kategorie ist, ist sie zwar etwas Ideelles; aber dieses Ideelle ist nicht selbst ein Seiendes neben jenem andern Seienden, von welchem es als

von seinem Objekt eine Vorstellung hat; sondern es ist das reale Wesen selbst, welches sich selbst vorstellt. Trennen wir das Objekt von dem Subjekt, so haben wir als Objekt das „Du"; allein von diesem Du haben wir nur eine Vorstellung, wenn wir vorher das „Ich" kennen; denn das Du ist uns ein anderes Ich. Also müssen wir ein Subjekt-Objekt annehmen, d. h. ein reales Wesen, welches von sich selbst weiss. Die Ichheit ist daher (180) zwar ideell als Kategorie, aber zugleich real, weil sie selbst das ist, was ihr ideeller Inhalt vorstellt, nämlich das Selbstbewusstsein des realen Wesens.

Weshalb reden wir denn aber noch von zweien, von einem Subjekt und einem Objekt, wenn beides doch eins ist? Die Frage gehört zur Sache und die Antwort ist entscheidend für die Weltansicht. Denn setzten wir beides als eins, so befänden wir uns auf dem Standpunkt des absoluten Idealismus, wie ihn *Hegel* zwar bewunderungswürdig, aber natürlich doch nur sophistisch durchgeführt hat, indem er mit Fichte und Schelling von der ursprünglichen Indifferenz des Realen und Ideellen ausging. Allein dies ist falsch, weil das Ideelle gleich seinen Unterschied von dem Realen zeigt. Denn das Reale ist immer numerisch eins und das Ideelle ist immer allgemein. Wenn wir z. B. die Kategorie „Ichheit" nehmen, so ist diese zwar nichts anderes als das Reale selbst, sofern es sich seiner bewusst ist, aber als Ideelles hat es einen Inhalt und verliert in diesem die Einzelnheit und kann sofort auch dem Du zugeschrieben werden, welches auch Ich ist. Das reale Wesen aber ist nur eins und nicht auch das andre. Mithin ist die Kategorie zwar nicht bloss phänomenell, wie die Positivisten meinen, sondern die Erkenntnis des Realen selbst, aber sie ist auch nicht das Reale selbst, wie die Hegelianer meinen, sondern nur die Erkenntnis des Realen und hat in der dem Ideellen zukommenden Allgemeinheit des Inhalts seinen Unterschied.

Hierin liegt nun der Grund, weshalb es einerseits sachliche Kategorien geben kann, und weshalb andrerseits die Kategorien, wie alle Gedanken, der Wirklichkeit so fremd zu sein scheinen (181). Denn in den Gedanken erkenne ich als real Einzelnes zwar die Wirklichkeit als Allgemeines, besitze und bin sie aber nicht. Ich kann das Du verstehen, aber es bleibt ausser mir und selbständig und unabhängig von mir. Wer deshalb in seinen Gedanken die Wirklichkeit erkennt, der hat sie darum noch

nicht zerstört und in sich aufgelöst, sondern sie bleibt ruhig draussen. Diese Bemerkung von dem Unterschiede des Ideellen und Realen ist es, welche eine Menge Menschen so widerwillig gegen die Philosophie macht; denn es kommt ihnen auf das einzelne Wirkliche an, von welchem die Philosophie, die sich nur im Allgemeinen bewegt, absehen muss; als Freunde wollen sie nur diesen oder jenen Freund besitzen, als Staatsmänner nur diesen bestimmten einzelnen Staat mit diesen einzelnen im Amte befindlichen Personen ins Auge fassen und für oder gegen sie wirken; die Allgemeinheit des Begriffs lässt sie kalt. Während dieser Widerwille gegen die Philosophie nun bloss eine Beschränktheit der Bildung ist, so ist der Widerwille gegen die Hegelsche Philosophie ein Zeichen von Besonnenheit, da bei Hegel der ursprüngliche Unterschied des Ideellen und Realen sophistisch vertuscht und der misslungene Versuch gemacht wird, aus dem Ideellen das Reale abzuleiten. Misslingen musste der Versuch, weil das Ideelle als Allgemeines sich in keiner bestimmten Zahl von einzelnem Wirklichen ausdrücken kann, und z. B. der Begriff des Menschen keinen wirklichen Menschen, geschweige denn alle die jedesmal wirklichen erzeugt.

Exempla docent, sagt man mit Recht. Da wir nun schon mit der Ichheit ein Beispiel betrachtet haben, so wollen wir, (182) um diesen Fall nicht für eine Ausnahme oder den einzig möglichen zu halten, ein anderes Beispiel hinzufügen und dann erst zu der Einteilung der Kategorien übergehen. Wählen wir also etwa den Zorn. Wenn wir zürnen, so halten wir dies für ein reales Ereignis, das nicht bloss ein Vorgestelltes ist, wie wir etwa in der Fabel zum Monde fahren, sondern wir beziehen dies auf unser wirkliches Wesen. Zugleich aber ist es uns bewusst; d. h. unser reales Wesen, welches zürnt, hat zugleich eine Erkenntnis von seinem Zürnen. Diese Erkenntnis ist nun zunächst etwas Einzelnes, wie das wirkliche Zürnen selbst; es liegt aber in der Natur der Erkenntnis als eines Ideellen die Allgemeinheit, und so sind wir im Stande, unser nächstes Zürnen mit dem früheren unter dieselbe Idee zu bringen und auch das Zürnen in anderen Menschen dadurch zu verstehen, indem wir die fremden Zustände durch das eigene Selbstbewusstsein deuten. Die Kategorie Zürnen oder Zorn ist deshalb eine sachliche Kategorie und hat doch eine allgemeine Bedeutung in einem wissensschaftlichen Systeme.

Das Denken, die Ideen und die Begriffe

Nun ist das Denken, wie wir erkannten, seinem Wesen nach ein Auffassen und Zusammenfassen, also ein Beziehen. Diese Beziehung selbst ist aber wieder eine Einheit. Sofern diese Einheit gedacht wird und Gegenstand des Bewusstseins ist, muss sie ideell genannt werden; sofern aber das Reale selbst es ist, welches denkt und gedacht wird, sofern ist sie sachlich und Wesen des Realen selbst. Denn wenn diese Einheit der Beziehung (183) nicht selbst das Wesen des Realen wäre, so wäre es zufällig und beliebig, die Einheit so oder so zu denken und überhaupt zu beziehen und sie könnte auch anders gedacht werden. Dies Wesen des Realen selbst, sofern es gedacht werden kann, nennen wir nun mit Plato die *Idee*, wie schon oben auseinandergesetzt ist. Sofern es aber gedacht wird, ist es ideell und wird *Begriff* genannt. Die Idee ist deshalb nicht der Begriff; denn der Begriff geht aus dem Denken hervor und erfordert eine bestimmte *Arbeit* des Denkens, indem wir verschiedene Beziehungen sondern und einige davon zusammenfassen und uns der Methode der Forschung dabei bewusst sind. Die Begriffe können deswegen als bloss Ideelles in dem Bewusstsein vorkommen oder fehlen und gehören als etwas Geschichtliches nicht der Natur der Sache zu. Die Idee dagegen soll das Wesen des Realen selbst sein, sofern es gedacht werden kann. Die Idee muss deshalb immer sein, ganz gleichgültig dagegen, ob sie gedacht wird oder nicht. Sie kann deshalb in den verschiedensten Formen und Graden der Erkenntnis gedacht werden, wie sie auch in der dunkelsten Form schon in dem Bewusstsein der Tiere sich bemerklich macht und dann in den mythologischen und poetischen Auffassungsformen durchdringt. Wird sie in voller Klarheit und Bestimmtheit gedacht, so ist sie der Inhalt des philosophischen Begriffs.

Nehmen wir z. B. die Liebe, so ist sie einmal ein bestimmter einzelner Zustand der Person. Allein da dieser kommt und geht und (184) sich wiederholt, so zeigt sich, dass davon unterschieden werden muss das *Wesen* der Liebe, welches nicht bloss jetzt dieser Person, sondern allgemein allen Personen zukommen kann und daher dem Realen als solchen eigen ist. Als dieses Wesen des Realen selbst, wodurch dasselbe auf ein Geliebtes seiner Natur nach bezogen ist, ist die Liebe eine Idee,

die erkannt werden kann. Dunkel wird dies Wesen von den Tieren gefühlt, mythologisch als Eros und Kama aufgefasst, poetisch durch viele Metaphern und Analogien beschrieben, durch die Philosophie aber erst seinem Begriffe nach erkannt, wenn wir methodisch an der Definition arbeiten.

Verhältnis der perspektivischen zu den sachlichen Kategorien

Das Gesagte wird noch klarer werden, wenn wir die sachlichen Kategorien mit den perspektivischen vergleichen. Die *perspektivischen* Auffassungsformen, z. B. Raum, Zeit, Bewegung, sind Tätigkeitsformen des realen Subjekts und insofern etwas Wirkliches, aber ihr Inhalt bezieht sich nicht auf eine Idee, d. h. nicht auf das Wesen des realen Subjekts selbst, sondern nur auf das Ideelle als solches. Darum sind sie ihrer Natur nach inhaltslos oder gegen allen wirklichen realen Inhalt gleichgültig; denn es ist für die Vorstellung von Raum und Zeit ganz einerlei, was im Raum oder in der Zeit gedacht wird. Auch bei ihrer konkreten Anwendung beziehen sie sich nicht auf ein Reales, sondern auf Ideelles, d. h. auf die Empfindungen und ihre Auffassung und Zusammenfassung. Nun können sie aber nicht in der Luft schweben, sondern müssen als Tätigkeitsformen des Realen betrachtet werden. Insofern kommt ihnen also notwendig etwas Sachliches zu. Da sie aber als Inhalt nicht (185) das Wesen des Realen selbst haben, so drücken sie bloss die wirkliche Beziehung des realen Subjekts zu seinem ideellen Inhalte aus, d. h. die eigentümliche Beschränktheit des Bewusstseins, wodurch das Ideelle nicht auf einmal und ganz, sondern nur stückweis nacheinander aufgefasst und zusammengefasst wird. Die perspektivischen Kategorien beziehen sich deshalb nicht auf einen realen Inhalt, sondern auf den ideellen und haben reale Bedeutung nur sofern als die Natur des Subjekts wirklich beschränkt ist in Bezug auf die Auffassung seines ideellen Inhalts. Sie haben darum auch Gültigkeit nicht in Bezug auf die Objekte, sondern nur für diejenigen Subjekte, welche der gleichen Beschränktheit unterliegen. Für ein Subjekt von grösserem Umfang des Bewusstseins oder gar für ein absolutes Subjekt gelten sie nicht; für die Menschen aber und analog für die Tiere haben sie allgemeine Gültigkeit.

Die *sachlichen* Kategorien dagegen sind als Auffassungsformen etwas Ideelles, ihr Inhalt und Gegenstand ist aber das Reale selbst, dessen Wesen sich seiner bewusst wird. Mit den perspektivischen stimmen sie also in zwei Stücken überein, da beide Ideelles und beide wirkliche Tätigkeiten des realen Subjekts sind; sie unterscheiden sich aber in zwei andern Stücken, nämlich in Bezug auf ihr Objekt und ihre Gültigkeit. Das Objekt der perspektivischen Kategorien ist das Ideelle, das Objekt der sachlichen das Wesen des realen Subjekts. Die Gültigkeit der perspektivischen Kategorien erstreckt sich nur auf die in gleicher Beschränktheit des Bewusstseins auffassenden und zusammenfassenden Subjekte; die sachlichen Kategorien aber gelten absolut, sofern sie das Wesen der Dinge zur Erkenntniss bringen.

(186) Aus diesem Verhältniss der Kategorien ergibt sich, wiefern die sachlichen Kategorien auch bloss perspektivisch werden können. Da sie nämlich als Ideelles sofort Allgemeinheit besitzen, so können sie von ihrem Objekt abgelöst an sich betrachtet und auf das ideelle Gebiet angewendet werden. In diesem Falle werden sie inhaltslose Formen, die den Widerspruch in sich tragen müssen, ebenso wie die perspektivischen Kategorien, wenn sie auf das Reale angewendet werden. Dies werden wir genauer bei den einzelnen Kategorien erkennen und es sei hier nur bemerkt, dass wir diesen falschen Gebrauch der Kategorien den perspektivischen nennen können, weil dadurch nicht eine objektive Erkenntnis des Gegenstandes, sondern nur eine Betrachtungsweise vom Standpunkte und mit den Mitteln des Subjekts erreicht wird.

(187) I. Die Kategorie der Relation

Aristoteles und Kant hielten die Kategorien deshalb für unerklärbar, weil sie die höchsten Auffassungsformen wären und mithin nicht auf noch höhere zurückgeführt werden könnten, wenn man sich nicht widersprechen wolle. Dies ist nun sehr einleuchtend und deshalb hat man auch in der Regel auf jede weitere Beschreibung und Erklärung des Sinnes der Kategorien verzichtet und sie bloss durch Beispiele ihrer Anwendung illustriert. Fichte und Hegel aber gebührt das Verdienst, die Möglichkeit einer Ableitung ins Auge gefasst zu haben. Beide

sahen ein, dass die Kategorien aus dem Denken entstehen. Das Denken aber stellten sie sich nur nach dem von Kant bei Gelegenheit seiner Kategorientafel Bemerktem vor. Da nämlich die erste Kategorie positiv, die zweite negativ, die dritte zusammenfassend ist, so glaubten sie darin das Gesetz der Dialektik, d. h. die Natur des Denkens erfasst zu haben, und wollten die Kategorien als eine Entwicklungsreihe des sich thetisch, antithetisch und synthetisch selbstbestimmenden Denkens hinstellen. Allein für diese Dialektik fehlt der Beweis, und sie beweist sich auch nicht selbst durch den Erfolg, da die gewonnenen Begriffe teils ungenügend, teils ganz widersprechend sind.

Richtig aber ist, dass man auf das Denken zurückgehen muss, da die Kategorien Produkte des Denkens sind und ohne Denken nicht gedacht werden. Mithin muss eine Art von Ableitung der Kategorien möglich sein.

(188) Nun ist das Denken, wie wir gesehen haben, ein Beziehen, und wir können schlechterdings nichts denken, ohne zu beziehen und zu vergleichen. Dies Beziehen bedeutet, dass von dem realen Wesen des Subjekts etwa dies oder jenes bewusst d. h. ideell wird, zugleich ein anderes. Da beides im selben Bewusstsein ist, so steht es im Verhältnis, und die Einheit des Verhältnisses wird ebenfalls bewusst und dies ist die Kategorie, die wir dabei denken. Diese Kategorie können wir nun nicht machen, sondern nur uns ihrer bewusst werden. Wenn sie aber durch häufige Entstehung uns geläufig geworden ist, so können wir sie lehren dadurch, dass wir dem Lernenden die Beziehungspunkte ins Bewusstsein bringen, woraus dann auch in ihm die Einheit der Beziehung als Kategorie entstehen wird, wenn er die zugehörige Anlage der Natur besitzt. Die Kategorien können daher nicht eigentlich abgeleitet und bewiesen, sondern nur genetisch zur Selbsterzeugung in jedem Denkenden gebracht werden.

Daher ist der Satz vom zureichenden Grunde, wie oben ausgeführt, oberstes Denkgesetz, weil er die Natur des Denkens, nämlich das Beziehen, ausdrückt, da wir nach diesem Gesetze nichts annehmen dürfen, ohne es in Beziehung auf ein anderes zu setzen, von dem es bedingt ist, weil es nur mit ihm zusammen gedacht werden kann. Dieses Denkgesetz ist hierdurch bewiesen. Wir können aber auch noch beweisen, wie oben angedeutet wurde, warum das Denken diese Natur hat. Das

Denken selbst als Bewusstsein ist sich selbst Offenbarwerden des realen Wesens. Mithin ist das Denken nur dann ein Beziehen und nur dann wahr, wenn (189) das reale Wesen selbst in allen seinen Tätigkeiten in Zusammenhang steht, und da jede Beziehung eine Einheit bildet, wenn schliesslich das Reale selbst einheitlich ist und allen Zusammenhang seiner Teile zur Einheit zusammenschliesst. Mithin ist das Denken in seiner Natur zurückzuführen auf die Natur des Seienden selbst, das sich im Denken seiner bewusst wird.

Darum ist nun die oberste Kategorie die Relation oder die Beziehung, da alle Kategorien als Denkformen notwendig Beziehungsformen sein müssen. Diese Kategorie kann deshalb auch nicht aus einer anderen abgeleitet, sondern nur durch Aufforderung zu denken erklärt werden, da jeder Gedanke eine Beziehungstätigkeit ist.

Zugleich aber ergibt sich, dass diese Kategorie nichts Einfaches ist, sondern mehrere Elemente zusammenfasst, die wir analysierend scheiden und dadurch erklären müssen. Zunächst sind zu jeder Beziehung erforderlich zum mindesten zwei *Beziehungspunkte*, welche aufgefasst werden müssen. Sofern diese nun der Beziehung vorhergehen, unterscheiden wir eine beziehungslose Auffassung von einer beziehenden, indem wir beide wieder aufeinander beziehen und nennen das in beziehungsloser Auffassung Gesetzte das *Absolute*, sofern es aber als bezogen betrachtet wird, das *Relative*. Absolut oder beziehungslos nennen wir also das, was wir *an sich* betrachten, indem wir es in gegensätzliche Beziehung zur Beziehung stellen. Sofern wir eins aber mit dem Anderen zusammen denken, nennen wir es *relativ*. Mithin kann jeder Gegenstand unseres Bewusstseins absolut und relativ betrachtet werden. (190) Da aber das Bewusstsein niemals einen einfachen Gegenstand allein für sich enthält, so ist das Absolute auch nur als Gegensetzung gegen die Beziehung zu denken, d. h. jedes Absolute ist nur relativ absolut. Ebenso erfordert aber jede Relation beziehungslose Beziehungspunkte, d. h. das Relative ist auch immer nur relativ relativ und setzt ein relativ Absolutes voraus. Z. B. können wir das Auge an sich betrachten, d. h. absolut, indem wir absehen von dem übrigen Körper; denn wenn es nicht etwas Eigenes an sich wäre, so wäre es ja nichts, und zwar entweder überhaupt nichts oder ein anderes, also etwa ein Fuss. Zugleich aber ist klar,

dass es nicht schlechthin absolut ist, da es doch nur mit dem übrigen Körper zusammen vorkommt und durch Analyse seiner Natur durch und durch auf Beziehungen mit dem übrigen Körper und mit der äusseren Welt zurückgeführt werden muss. Ebenso betrachtet der Historiker einen Charakter oder ein Ereignis an sich d. h. absolut, sieht sich dabei aber doch genötigt, zu weiterer Erklärung die Beziehungen als die Bedingungen seines Gegenstandes zu suchen.

Da wir das Denken nur in einer Sprache zur Darstellung bringen können, so ist es gut, auch die jedem Gedanken zugehörigen Ausdrücke immer zu bestimmen. So nennen wir das Absolute adverbialisch auch „*schlechthin*" und das Relative „*beziehentlich*" oder „*bedingt*". Statt daher zu sagen, absolut absolut und relativ relativ, können wir mit dem Ausdruck wechseln und schlechthin absolut und beziehentlich relativ sagen. (191) Mithin müssen wir jeden denkbaren Gegenstand einerseits für relativ selbständig (absolut), andrerseits für bedingt erklären. So ist z. B. der Knecht zwar bedingt durch sein Verhältnis zum Herrn, anderseits aber doch auch ein relativ selbständiges Wesen, und ebenso der Herr ist nur Herr im Verhältnis zum Knecht, obwohl er an sich betrachtet etwas Selbständiges ist.

Es fragt sich nun, ob es etwas schlechthin Absolutes und etwas schlechthin Relatives geben könne. Dass ein *schlechthin Relatives* ein Unding ist, leuchtet von selbst ein, weil ein solches eben kein selbständiger Beziehungspunkt, also nichts wäre und nie Gegenstand einer Wahrnehmung und Erkenntnis werden könnte. Eine Summe z. B. ist zwar ganz und gar bedingt durch ihre Posten; gleichwohl ist sie doch nicht dasselbe wie die einzelnen Posten, sondern als Einheit oder Summe von ihnen verschieden und insofern etwas Selbständiges. Dass es aber kein *schlechthin Absolutes* geben kann, das möchte nicht ebenso leicht einleuchten; denn man versteht darunter die Gottheit und wünscht diese als Bedingung für Alles und selbst als schlechthin unbedingt hinzustellen, so dass es fast irreligiös scheinen könnte, nur einmal eine solche Frage aufzuwerfen und unphilosophisch, die letzte und erste Bedingung alles Seins und Denkens doch wieder in Abhängigkeit zu versetzen. Allein es ist gut, sich nicht unnütz zu fürchten bei philosophischen Forschungen. Man muss immer das für wahr bekennen, was der Gedanke erzwingt. Nun ist ja aber vollständig klar, dass das Absolute

ein Beziehungsbegriff ist und also ohne Relation nicht gedacht werden kann. Wenn (192) wir daher auch Gott als den letzten Ursprung und Grund für Alles setzten und Alles in ihm als seine Teile oder Momente nach der pantheistischen Weise vorstellten, so würde doch immer die Beziehung auf den Denkenden übrig bleiben, welcher die Gottheit pantheistisch auffasst. Dieser muss relativ selbständig sein und mithin das Absolute beziehentlich bedingt. Statt eines Denkenden kann man viele setzen und dadurch die Beziehungen des Absoluten vermehren. Man sieht also gleich, dass der Pantheismus eine unhaltbare Vorstellungsweise ist, weil sie von einem Beziehungsbegriff die eine Seite abreisst und für sich allein hinstellt. Denn von einem schlechthin Absoluten zu sprechen ist nicht klüger als von einem Herrn zu sprechen, der keinen Knecht hat, oder von einem Ganzen, das keine Teile hat, oder von einer Farbe, die nicht gesehen wird. Wir erkennen deshalb schon hier, was die Theologie genauer zeigen wird, dass Gott nur in Beziehung zu einer relativ selbständigen Welt überhaupt anzunehmen ist. Wenn man aber gern darüber noch hinausgehen will, so muss man zugleich auf das Denken verzichten. Denn auch wenn Gott, wie bei Spinoza, sich selbst in dem Denkenden als einem Lebensmomente seiner selbst dächte, so zerlegte er sich doch sofort in den Denkenden und Gedachten und stände deshalb in Beziehung oder Bedingtheit und so lange er dächte, wäre er an die Relativität des Absoluten und Relativen gebunden und erst bei Gedankenlosigkeit könnte er sich als schlechthin absolut denken, d. h. eben nicht denken.

(193) Die Beziehung nun, in welcher die Beziehungspunkte zueinander stehen, nennen wir die *Koordination*, indem wir einen Ausdruck der Pythagoreer brauchen, welche dieses Verhältnis zuerst bei einer Reihe von Begriffen erkannten, die sie *Systoichien* nannten, wie rechts und links, gut und böse, grade und ungrade, Mann und Weib u.s.w. Darauf haben die Mathematiker die wechselseitige Abhängigkeit der Grössen untereinander erkannt und z. B. in dem Verhältnis der Abszissen und Ordinaten eine solche Koordination nachgewiesen. Die beiden Beziehungspunkte selbst nennt man nach dieser Rücksicht *Korrelata*, sofern sie in allen ihren Bestimmtheiten koordiniert sind.

Nun ist aber klar, dass die Koordination nur gegeben ist

durch die *Einheit* der Beziehung selbst oder durch den *Gesichtspunkt.* Denn z. B. rechts und links kann nur durch einen festen Gesichtspunkt unterschieden werden. So ist einer auch nur ein Sklav und koordiniert der andre ein Herr, wenn es Eigentum an Personen gibt. Sobald dieses Recht als Gesichtspunkt abgeschafft wird, so gibt es sofort keine Herren und keine Sklaven mehr, und es ist nur ein unlogischer Sprachgebrauch, wenn man sagt, die Sklaven wären jetzt auch Herren geworden. Diese Einheit des Gesichtspunktes oder der *Kategorie* nennen die Mathematiker die *Funktion* und zeigen, dass z. B. je nachdem die Funktion eine Ellipse oder ein Kreis ist, die Koordination eine andre Formel ergibt.

Die Einheit der Beziehung ist nun zunächst das Denken oder ein Gedanke; allein das Denken ist diese Einheit nur durch Beziehung (194) auf das Korrelative; denn ohne dieses gäbe es auch kein Denken. Mithin *steht der Gesichtspunkt oder die Kategorie als Einheit der Beziehung auch in Beziehung und unterliegt also den Kategorien des Absoluten und Relativen,* d. h. er kann einerseits an sich und als selbständig betrachtet werden, sofern er weder durch den einen noch durch den andern Beziehungspunkt und also auch nicht durch beide gegeben ist, sondern erst durch selbständige Vollziehung des Denkens entsteht. Wenn ich z. B. zwei Menschen ähnlich nenne, so ist weder der eine, noch der andre ähnlich und auch nicht beide, sondern erst durch Vergleichung, d. h. durch die Einheit der Beziehung scheint mir der eine dem andern ähnlich. Die Ähnlichkeit ist also ein selbständiger Gedanke und verschieden von den Beziehungspunkten, die ich für einander ähnlich erkläre. Diese Selbständigkeit ist aber andrerseits nicht schlechthin zu setzen, sondern nur bedingt, sofern sie ja abhängt von der Vergleichung also von der beziehentlichen Auffassung der Korrelata. So ist mithin die Kategorie in eine doppelte Beziehung zu setzen und häufig erhalten diese Beziehungen auch sprachlich verschiedene Namen. Z. B. steht das Recht als Eigentum an Personen in Beziehung einmal zum Sklaven und dies Verhältnis heisst Sklaverei, zweitens in Beziehung zum Herrn und heisst in diesem Verhältnis Herrschaft. Man sieht hieraus, dass *die Korrelata nicht unmittelbar einander koordiniert sind,* sondern dass sie nur durch gemeinsame Beziehung auf den Gesichtspunkt oder die Kategorie zusammengeordnet werden. So ist die

Abszisse nicht der Ordinate schlechthin koordiniert, sondern (195) nur durch Beziehung der einen wie der andern auf die Einheit der Funktion kann ihre Zusammenordnung verstanden werden. Sobald man diese Beziehung auf die Einheit des Gesichtspunktes weglässt, ist das Links dem Rechts nicht mehr koordiniert. Diese Beziehungen können nach der einen und nach der andern Seite entweder identisch sein, wie z. B. bei den symmetrischen Figuren, oder verschieden und zwar auch entgegengesetzt, wie z. B. eine Ordinate abnehmen kann, während die Abszisse wächst. So sind Vater und Sohn in Bezug auf die Erzeugung koordiniert; die Beziehung aber ist hier das Erzeugtwerden, dort das Erzeugen; ebenso verhält es sich beim Wohltäter und Empfänger in Bezug auf die Wohltat und bei dem, der Unrecht leidet und der Unrecht tut, in Bezug auf das Unrecht usw.

Bei den perspektivischen Kategorien ist die Einheit der Beziehung oder der Gesichtspunkt zufällig, sofern er bloss durch die Realität und ihre Beschränktheit bestimmt wird, wie z. B. im Raum und in der Zeit bloss die beschränkte Realität des Auffassenden in Frage kommt, weshalb jeder das Rechts und Links, das Vorher und Nachher von seinem Standpunkt aus anders auffassen muss. *Bei den sachlichen Kategorien muss aber die Einheit der Beziehung im Wesen des Realen selbst liegen,* weil auch die Korrelata auf eine Idee zurückgehen. Mithin muss z. B. das Gute und Böse zurückgehen auf die Einheit eines Zweckes im Wesen der Dinge, wenn diese Unterschiede nicht bloss perspektivisch verstanden werden sollen. Ebenso ist das Herz koordiniert den Lungen durch die Einheit der Beziehung auf die Zuführung von Sauerstoff in die Gewebe des Körpers. Sobald man diese Zurückführung auf das Wesen der Sache weglässt, hat man keine sachlichen Kategorien mehr. Diese Einheit des Gesichtspunktes ist aber (196) auch hier nicht schlechthin absolut, sondern nur beziehentlich, sofern sie doch auch durch die gegebenen Beziehungspunkte bestimmt wird. Man kann zwar bei diesem physiologischen Beispiele aus dem einheitlichen Zwecke gewissermassen die Natur der Lunge und des Herzens konstruieren; allein diese werden dadurch doch nicht aus Nichts erzeugt, sondern es muss immer ein passendes Gegebenes vorhanden sein, was in die geforderten Beziehungen treten kann. Die beiden Beziehungspunkte sind deshalb dem

Zwecke gegenüber auch beziehentlich absolut, und der Zweck hört auf, wenn die Beziehungspunkte nicht vorhanden sind; andrerseits freilich sind sie bedingt durch den Zweck, sofern sie ihr Wesen nur in der bestimmten Beziehung haben. Eine Lunge, die keinen Sauerstoff aufnimmt, ist keine Lunge mehr, und ein Herz, welches das sauerstoffreiche Blut im Körper nicht vertreibt, und das venöse Blut nicht in die Lungen schickt, ist kein Herz mehr. Mithin sieht man, dass bei den sachlichen, wie bei den perspektivischen Kategorien, die Einheit absolut und relativ ist, beides aber nicht schlechthin, sondern immer nur beziehentlich.

Wenn man darum Gott nicht als Korrelat der Welt, sondern richtiger als die Einheit aller weltlichen Koordinationen fassen wollte, so würde dadurch ebensowenig ein schlechthin Absolutes gedacht. Denn da er als Einheit der Beziehung grade in Beziehung gestellt wird, so ist damit sofort die Relativität der Absolutheit gefordert und die Korrelata, die in Koordination stehen, werden damit zugleich als relativ selbständig anerkannt.

Wir müssen die Beziehung der beiden Kategorien, des Absoluten und des Relativen, noch etwas genauer betrachten. Wo wir (197) von Absolutem sprechen, setzen wir sofort ein Relatives entgegen und umgekehrt. Diese beiden Begriffe sind daher Beziehungsbegriffe oder korrelativ, da ein jeder nur begriffen werden kann durch gegensätzliche Beziehung auf den andern. Da sich in den Kategorien als sachlichen nun das Wesen der Dinge, das sich in ihnen seiner selbst bewusst wird, offenbart: so muss auch alles Reale teils beziehungslos sein, teils in Beziehung stehen. Die Beziehungslosigkeit drücken wir sprachlich aus durch das *Ansich*. Häufig wird allerdings statt dessen „für sich" oder „an und für sich" gesagt; obwohl man nun dem Sprachgebrauch nicht wehren kann, so ist es doch besser, die verschiedenen Ausdrücke auch auf verschiedene Gedanken zu beziehen. Die Beziehung aber nennen wir das *Füreinander* oder *Zueinander*. So ist ein Ding z. B. an sich ein Pferd, für den Eigentümer aber ein Eigentum oder Tauschwert, und Richard der Dritte z. B. sagt bei Shakespeare: „ein Königreich für ein Pferd", da es ihm zum Zwecke der Rettung des Lebens mehr Wert hat als ein Königreich. Nun muss man also überall das Ansich von dem Füreinander unterscheiden. Z. B. ist das Auge an sich blind, für die beleuchteten Gegenstände aber

sehend und Bedingung der Farbenempfindung. An sich ist das Geld Metall oder Papier, für den wirtschaftlichen Verkehr aber enthält es einen bestimmten Tauschwert. Die Absolutheit oder das Ansich bedeutet daher, dass etwas auch ausserhalb einer bestimmten Beziehung aufgefasst werden kann, wie ein Mann z. B. auch abgesehen davon, dass er Vater oder Gatte oder Schuldner oder Kutscher ist. Sobald man aber nun das, was ein Gegenstand an sich, d. h. ausserhalb einer gewissen Beziehung ist, auffassen will, muss man ihn wieder mit etwas anderem in Beziehung setzen, sofern man denkt. Der Kutscher ist z. B. an sich ein Mann; Mann aber ist er in gegensätzlicher Beziehung zum Weibe. Oder er ist ein Mensch, also etwa in Gegensatz zum Tier oder zur Pflanze oder zur Luft. (198) Es zeigt sich also, dass das Ansich nur immer den Gegensatz zu einer bestimmten Beziehung andeutet, nicht aber Beziehungslosigkeit schlechthin, weil wir das Beziehungslose nicht denken können. Denn jedes Denken ist Vergleichen und Beziehen, und selbst die blosse Empfindung und Auffassung setzt schon unsere Sinne und unser Bewusstsein in Beziehung zu dem Gegenstande.

Sofern wir uns nun selbst erkennen und denken, sofern müssen wir die gefundenen Kategorien in derselben Weise anwenden. Ich z. B. tue dies oder das, z. B. schenke einem andern etwas; nachher etwa erfahre ich die Undankbarkeit jenes Menschen. Nun beziehe ich das erste Tun auf die zweite genannte Erfahrung. Beides ist an sich verschieden und nicht im Mindesten identisch; aber bei der Beziehung wird beides nach einem Gesichtspunkt identifiziert, doch nicht nach dem, was es an sich war, sondern was es in Beziehung aufeinander ist. Diese Beziehung ist die Identität des Subjekts. Ich bin so „*an sich*" genommen doppelt, *für mich* aber eins, und diese Einheit ist der Gesichtspunkt des *Anundfürsichseins* oder der Ichheit. Mithin müssen beide Beziehungspunkte an sich beziehentlich absolut sein, d. h. es muss beiden ein Inhalt auch ausserhalb der Beziehung aufeinander zukommen, wodurch sie allein aussereinander gehalten werden können. Die Beziehung aufeinander in dem Selbstbewusstsein ergibt aber als Einheit ebenfalls etwas relativ Absolutes, da dies Bewusstsein der Ichheit weder das eine noch das andere ist und doch nur in der Beziehung auf beides sich verwirklicht. In den Tieren z. B. ist das Ansich des Bewusstseins herrschend, sofern sie ihre verschiedenen Zu-

stände nicht aufeinander beziehen, nicht vergleichen und überlegen und denken. Auch im Menschen ist die zusammenfassende Einheit des Subjekt-Objekts nicht immer vorhanden und wir können sie als eine besondere Tätigkeit und einen bestimmten Inhalt andern (199) Tätigkeiten und Gedanken entgegenstellen. Alle drei zur Relation gehörende Elemente sind also deutlich zu unterscheiden; alle sind als relativ absolut und als beziehentlich relativ zu setzen. Dass aber hier dasselbe denkende Subjekt durch den ersten und zweiten Beziehungspunkt hindurchgeht und auch in der zusammenfassenden Kategorie gegeben ist, das erscheint vielen als eine erstaunliche Ausnahme, da sie meinen, dass sonst immer z. B. der Herr und der Knecht verschiedene selbständige Personen sein müssen und die Kategorie als Rechtsinstitut, wieder von beiden verschieden, etwa durch die Gesellschaft vertreten sei. Allein dabei waltet ein Missverständnis; denn zunächst kommen die Kategorien und Beziehungen dem denkenden Bewusstsein zu. Wir denken z. B. die Leibeigenschaft, und so sind Herr und Knecht als Vorstellungen in unserem Bewusstsein gegeben und werden von demselben Bewusstsein zu der einheitlichen Beziehung zusammengefasst, und so ist es bei allen Relationen. Der Unterschied der Ichheit von den anderen Relationsbeispielen ergibt sich daher erst bei den sachlichen Kategorien, denen entsprechend wir ein ausser uns befindliches Reales annehmen. Ob aber dies Reale nun in absolut beziehungslose Atome zerfalle, oder ob es sich damit ähnlich wie mit den verschiedenen Tätigkeiten unserer Seele verhalte, das ist erst zu entscheiden. Nach dem Begriff der Relation müssen wir aber jetzt schon von vornherein fordern, dass auch in der objektiven Natur keine absolut beziehungslosen Elemente angenommen werden dürfen, da diese Annahme bloss durch ungerechtfertigte Hereinziehung der perspektivischen räumlichen Vorstellungen entstanden ist, und dass deshalb auch die Ichheit keine Ausnahme von der Regel bildet, sondern die allgemeine Natur der Relation bezeugt.

(200) Sein und Nichts

Nachdem wir so die Natur des Denkens in der Kategorie der Relation studiert haben, ist es jetzt angezeigt, kurz auf die früher erörterten Begriffe zurückzublicken.

Demnach können wir nun als erste Relation die des Sein und Nichts auffassen; denn zum Denken gehört zunächst die Auffassung der beiden Beziehungspunkte. Diese müssen also aufgefasst oder *gesetzt* werden, indem der eine von dem andern *unterschieden*, ihm *entgegengesetzt* oder von ihm *verneint* wird. Die Auffassung oder Setzung ist deshalb zugleich Gegensetzung oder Beziehung auf das andere. Nachdem solche Setzungen und Gegensetzungen im Einzelnen häufig vollzogen, werden wir das allgemeine Bewusstsein oder den Begriff von diesem unserem Tun gewinnen. Diese Begriffe sind nun schon erörtert. Alles, was wir denkend irgendwie in unserem Bewusstsein setzen, nennen wir mit einem gemeinschaftlichen Namen zusammengefasst, *seiend* oder *Sein*. Wenn wir entgegensetzen, so setzen wir zugleich ein Entgegengesetztes. Mithin gehört die entgegengesetzte Setzung mit zum Sein. Sobald wir aber dieses Entgegensetzen nicht bloss *beziehentlich* fassen, sondern *absolut* nehmen, so ist es mithin allem Sein entgegengesetzt und mithin absolutes *Nichts* und dies bedeutet daher nur unsere ganz verallgemeinerte Tätigkeit des Unterscheidens und hat mithin keinen Gegenstand d. h. nichts Gesetztes mehr an sich. Es ist ein ganz bestimmter Begriff, der aber nur unser Tun nach der einen Richtung hin begreift, wie der Begriff des *Absoluten* die andere Seite bezeichnet. Beide Begriffe (201) abstrahieren von der Beziehung und schliessen insofern das Sein von sich aus, als wir nur beziehentlich und nicht absolut setzen und entgegensetzen können, weil das Denken ein Beziehen ist. Das Nichts ist deshalb gegenständlich gedacht dasselbe wie das *Absolute*, d. h. ein Beziehungsloses, also etwas, was nicht gedacht werden kann und nicht ist. Mithin sind diese beiden Begriffe bloss das allgemeine Bewusstsein von unserem wirklichen Auffassen und Unterscheiden, und dies allein ist ihr Inhalt und Gegenstand. Das Absolute ist das blosse Setzen ohne Gegensetzen, das Nichts das blosse Gegensetzen ohne Setzung. Beides kann in keinem Denkakte vorkommen, in dem wir ein Seiendes erkennen. Es tritt daher hier die Eigentümlichkeit des *Perspektivischen* hervor, die wir schon bei Raum und Zeit und Bewegung in verschiedenen Formen erkannt haben. Diese drei Kategorien entstanden mit allen ihren quantitativen ins Unendliche auslaufenden Formen durch blosse Verallgemeinerung des Bewusstseins von unserem Tun. Sie sind deshalb nur durch die Eigentümlichkeit unseres Be-

wusstseins zu erklären. In derselben Weise können wir nun auch von dem einzeln Gesetzten und Entgegengesetzten abstrahieren und dieses unser Tun ins Unendliche verallgemeinern, wodurch wir perspektivisch einen absoluten und einen nichtigen Gegenstand erhalten, der deshalb beziehungslos wird und nichts Wirkliches in sich schliesst, sondern lauter Widersprüche ergeben muss, wie dies bei allem Perspektivischen in der Ordnung ist. Hegel, der diesen Ursprung des Begriffs übersah, fand sich deshalb genötigt, die Widersprüche lieb zu gewinnen und sie als Eigentümlichkeit seines Systems anzuerkennen, worin zugleich die Widerlegung liegt, die er selbst übernehmen musste, indem seine Dialektik zu einer fortlaufenden Selbstwiderlegung wurde.

(202) Ideelles und reales Sein

Da nun die Beziehung eine Einheit voraussetzt, indem zwei Beziehungspunkte nur dadurch aufeinander bezogen werden können, dass ein und dasselbe Auge beide sieht oder dass sie beide in Einem sind, welches sie zusammenfasst unter einem Gesichtspunkt, so wird dies Verhältnis auch wieder aufgefasst und bewusst, und wir nennen die Einheit das reale Sein und die Beziehungspunkte das bewusste oder ideelle Sein. Die Einheit als real ist uns nun zunächst nicht bewusst, also Unbewusstes; allein sie wird bewusst durch den Begriff, in dem wir die Beziehungspunkte einigen. Als ein solcher Begriff ist sie aber ideell und mithin wäre von einem realen Sein, wie es scheint, gar nicht zu reden, da wir nur denken und mithin nennen können, was uns irgendwie bewusst geworden ist. *Also ist die Annahme eines unbewussten realen Seins ein Widerspruch*; denn es bedeutet Bewusstsein des Unbewussten. Dieser Widerspruch geht durch die ganze Geschichte der Philosophie und wird gewöhnlich mit dem Gegensatz von Materie und Geist bezeichnet, die man sich genötigt sieht, irgendwie zu verknüpfen, ohne doch dazu im Stande zu sein, vorzüglich da man die Materie gewöhnlich noch mit den vom Tast- und Gesichtssinn entlehnten Bildern der Ausdehnung und Undurchdringlichkeit ausstopft, so dass dieser unförmliche Popanz nachher natürlich nicht wieder in Geist verschwinden kann.

Dies Problem ist nun auf doppelte Weise zu lösen. Nach

der *einen Methode* muss der Ursprung des Begriffs der Materie verfolgt werden, um ihr die perspektivischen Zutaten abzuziehen, die sie zum Unding machen. Dies geschah schon von Leibnitz und Herbart und Lotze, (203) welche die vierte Weltauffassung damit inaugurierten. Es gibt aber noch eine *zweite Methode*, die wir hier verfolgen wollen. Wir können nämlich auch vom *Bewusstsein ausgehen.* Dies scheint nun zunächst ein ganz bestimmter Begriff zu sein; allein bei genauerer Betrachtung bemerkt man dabei auch Grade, ein Mehr und ein Weniger, also Quantität. Es ist uns dies und das nicht ganz deutlich; es wird uns etwas klarer; wir fühlen etwas dunkel; wir ahnen usw. und Schiller z. B. sagt: „ein guter Mensch in seinem *dunklen* Drange ist sich des rechten Weges wohl *bewusst.*" Aus diesen Beispielen geht hervor, dass *Bewusstsein ein Quantum ist.* Mithin können wir es steigern und mindern, ohne dass es sein Wesen verliert. Um dies zu können, müssen wir aber, wie bei dem Thermometer, einen *Nullpunkt* haben, von dem wir ausgehen, weil alle solche quantitativen Bestimmungen notwendig relativ sind. Dieser Ausgangspunkt lässt sich vielleicht nicht genau bestimmen, aber doch für unseren Zweck hinreichend. Nehmen wir nämlich als Grenze die Bewusstheit, die wir durchschnittlich im wachen Zustande besitzen, so können wir darüber *hinausgehen* zu höheren Graden, wie sie uns zuweilen zuteil werden, wir können die Steigerung fortsetzen und müssen dann zu dem Begriff eines Bewusstseins kommen, welches keinen dunkeln und unbewussten Grund mehr in sich enthält, sondern sich seinen ganzen Inhalt deutlich vorstellt. Davon haben wir keine Erfahrung; aber der Begriff ist nach der Analogie nicht schwierig zu vollziehen. Jetzt wollen wir das Bewusstsein *mindern.* Da wir den Grenzpunkt selbst als Durchschnittsgrösse bestimmten, so ist uns schon sehr verständlich, dass (204) wir auch zu Zeiten mit weniger Bewusstheit leben. Ich erinnere an die sogenannte Zerstreutheit und Unaufmerksamkeit, dann an die Schläfrigkeit. Wir gehen tiefer herab zum Träumen und Schlafen selbst. Haben wir im Schlaf kein Bewusstsein? Wir können Ja und Nein antworten. Nein; sofern die Durchschnittsgrösse des Bewusstseins beim Wachen und die demselben naheliegenden Werte allerdings nicht erreicht werden, und wir unter Bewusstsein gewöhnlich nur diese Grade der Bewusstheit verstehen. Ja; weil die Vorstellungen, die wir vor dem Schlafe hatten, nicht verschwinden

und nicht zu Nichts übergehen, sondern im sogenannten Gedächtnis bleiben. Wenn wir aufwachen, kehrt die Erinnerung zurück. Also ist Gedächtnis und Erinnerung dasselbe, verschieden nur durch den Grad der Bewusstheit. Und mithin haben wir im Schlaf Bewusstsein. Wir brauchen hier die Bedingungen nicht zu untersuchen, wodurch die Bewusstheit ab- und zunimmt; denn es kommt uns bloss auf die Tatsache an, dass unser Gedächtnis im Schlaf und im Wachen fortdauert und bald in Träumen, bald durch wache Erinnerung sein Vorhandensein bezeugt. Bei den Erinnerungen, die nicht gleich zum gewünschten Grade der Bewusstheit gelangen, z. B. wenn wir behaupten, etwas zu wissen, aber zugleich bitten, ein wenig zu warten, damit es uns recht einfalle, sehen wir, dass wir sehr wohl uns eines Namens oder einer Geschichte bewusst sein können, ohne sie doch sofort in dem gewünschten Grade von Klarheit zu haben: *Gedächtnis und Erinnerung ist also dasselbe, d. h. gradweise verschiedenes Bewusstsein.* Wenn ich sitze und schreibe, so bin ich mir am deutlichsten dessen bewusst, was mir grade durch die Feder läuft; aber ich habe auch ein Bewusstsein vom (205) Tisch, an dem ich schreibe, und von dem Zimmer, in dem ich mich befinde, und von dem Stuhl, auf dem ich sitze, und von den anwesenden oder in der Nähe befindlichen Personen. Beweis dafür ist, dass jede beträchtliche und zuweilen auch eine ganz unbeträchtliche Veränderung eines dieser Dinge hinreicht, um sofort den bisherigen Inhalt meiner Vorstellungen in das sogenannte Unbewusste zu stürzen und die bewusste Aufmerksamkeit diesen bisher scheinbar unbewusst gebliebenen Dingen zuzuwenden. Mithin handelt es sich also nur um Grade des Bewusstseins und nicht um absolute Unterschiede. Setze ich die durchschnittliche Bewusstheit beim Wachen als Nullpunkt, so kann ich in der minus- und plus- Richtung nach perspektivischer Betrachtung ins Unendliche gehen, wie bei aller Quantität. Das Unendliche ist aber ein bloss perspektivischer Begriff. In der Wirklichkeit hat jeder Akt des Vorstellens zu jedem andern eine bestimmte Beziehung und mithin eine bestimmte Grösse und ist weder unendlich gross, noch unendlich klein.

Fassen wir nun diese gegebenen Beziehungspunkte zu einem Resultate zusammen, so folgt, dass der gefährliche Widerspruch des Unbewussten und Bewussten verschwunden ist. Mithin ist das Problem, wie Materie und Geist zu verknüpfen

sei, auch nach dieser zweiten Methode gelöst, da *die sich einander scheinbar ausschliessenden Begriffe des Unbewussten und des Bewusstseins sich als quantitative Beziehungen erweisen,* die notwendig einen *perspektivischen Charakter* haben und deshalb erst bestimmt werden, wenn man einen beliebigen Grenzpunkt setzt und von diesem aus misst. Nimmt man einen (206) andern Nullpunkt, setzt man z. B. die Bewusstheit der Säugetiere als Grenze, so ist unser Bewusstsein bei der Reflexion schon hoch erhaben in der plus-Richtung, und das Schlafwandeln und andere niedrige Grade der Bewusstheit würden schon auf dem Grenzpunkte stehen.

Mithin muss der *Gegensatz des realen und ideellen Seins* so gefasst werden, dass in dem realen Sein *der Grund für die Einheit der Zusammenfassung* liegt, während in dem *ideellen* Sein die *Unterscheidung und Gegensetzung* eines *bewussten* Inhalts stattfindet, den wir im allgemeinen *Objekt* oder das Objektive nennen können. Die Einheit als Subjekt kann nun entweder relativ unbewusst oder bewusst sein. Als bewusst nennen wir sie *Ich* oder Subjekt-Objekt. Und dies Resultat ist nicht bloss der Feinheit philosophischer Forschung zugänglich, sondern auch in geringerem Grade der Bewusstheit schon die allgemeine Überzeugung. Denn man frage nur beliebig, wen man wolle, ob er nicht zu seinem Ich auch das rechne, was er früher getan und gedacht und gefühlt habe. Jeder sagt doch: *ich* tat das, und erinnert sich daran und weiss seine früheren Zustände als in ihm geblieben und als immerwährend wirksam, so wie man auch das zukünftige Bewusstsein zu seinem Ich rechnet. „*Ich* werde das und das tun". *Das Ich weiss daher jederman als die reale Einheit seines Seins* und beim Aufwachen sagt er: ich schlief, oder ich war ohnmächtig, so dass er sein Ich auch für die Zustände der relativen Unbewusstheit festhalten will. Die Ichheit ist daher entweder dunkel im sogenannten Gefühl gegeben, wie bei den Tieren, oder wie in der Philosophie zum bewussten Begriff erhoben; immer aber ist sie die Einheit unseres Seins.

(207) *Die Eigentümlichkeit des ideellen Seins* ist daher zunächst die *Vielheit,* während das *reale Sein* den Grund der *Einheit* bildet. Diese Auffassung steht im grössten Gegensatz gegen die herrschenden Ansichten, da man seit Plato und neuerdings wieder seit Hegel gewohnt ist, die Vielheit als das Reale und Materielle zu betrachten und sie sich in die Einheit

des Ideellen aufheben zu lassen, wie unser im Raum ausgedehnter Leib mit seinen vielen Organen und Gewebeteilen sich in die Einheit der Seele aufheben soll. Allein der Gedanke zwingt uns, dieser Auffassung Valet zu sagen, da solches Reale und Materielle nur eine perspektivische Auffassungsform des Ideellen ist und mit dem wirklich Realen nichts zu tun hat. Nur in dem Ideellen haben wir Vielheit und Gegensetzung; der Grund der Einheit aber ist davon als das Reale zu unterscheiden.

Nun gibt es aber eine *dreifache Art der Einheit.* Erstens werden Vorstellungen zusammengefasst unter Begriffen und Kategorien, welche ebenfalls Objekte des Bewusstseins sind, wie wir z. B. die Tiere unter Ordnungen und Klassen bringen oder verschiedene Eigenschaften unter der Kategorie der Qualität zusammenfassen. Solche Einheiten wollen wir *objektive* nennen. Zweitens müssen wir bemerken, dass das Zusammensein von vielen Vorstellungen und Gefühlen im Bewusstsein sich objektiv nicht erklären lässt, wenn wir z. B. bei dem Anblick eines Hauses uns eines Menschen erinnern oder wenn wir überhaupt jeden beliebigen Augenblick unseres Bewusstseins (208) nehmen und den Grund untersuchen, warum gerade die seinen Inhalt bildende Menge von Vorstellungen und Gefühlen, die doch keinen systematischen und sachlichen Zusammenhang haben, sich vereinigt findet. Diese Einheit können wir die *reale* nennen, sofern wir in dem Ich, in der Einheit unseres Subjekts im Verhältnis etwa zu der übrigen realen Welt den Grund für dieses Beisammensein des ideellen Inhalts zu suchen haben. Die dritte Art von Einheit ist die *perspektivische.* Ebenso nämlich, wie sich objektive Einheitsformen in den sachlichen Kategorien ergeben, bilden sich auch Gesichtspunkte zur Zusammenfassung des Bewusstseinsinhalts, sofern derselbe bloss durch die Realität des Subjekts mit der beschränkten Form des Bewusstseins gegeben ist. So bilden wir die perspektivischen Einheiten der Zeit und des Raumes und der Bewegung und des Unendlichen usw. Die perspektivischen Ordnungsformen müssen aber zuletzt aus der Natur des Realen erklärt werden, und sofern diese identisch ist mit dem Ideellen, welches nur einen kleinen Ausschnitt des Realen mit einem bestimmten Grade der Bewusstheit enthält, so müsste auch die perspektivische Auffassung sich schliesslich objektiv erklären lassen, obwohl wir dazu bei

dem jetztigen Stande der Welterkenntniss schlechterdings nicht im Stande sind. Die perspektivische Auffassung wird deshalb als eine aus der objektiven Ordnung des Realen notwendige zu betrachten sein, grade wie wir die eigentlich so genannte Perspektive geometrisch demonstrieren können.

(209) Potenz und Aktus

Wenn wir nun hinblicken auf die verschiedenen Grade des Bewusstseins und z. B. vergleichen den Vorstellungsinhalt, den wir Gedächtnis nennen, mit demselbigen Inhalt, sofern wir uns seiner jetzt erinnern, so zeigt sich ein bedeutender Unterschied. Wir brauchen nun nicht gleich zu untersuchen, woher dieser Unterschied stammt und worin er besteht; es genügt zunächst das Bewusstsein des Unterschiedes im Allgemeinen. Vielleicht könnte man diese beiden Fragen auch garnicht beantworten, und es ist wenigstens gewiss, dass die Philosophen sich Jahrhunderte lang damit begnügt haben, bloss den Unterschied selbst mit besonderen Ausdrücken zu bezeichnen. Aristoteles verzweifelte an der Erklärung gänzlich und behauptete, er liesse sich bloss durch Beispiele zum Bewusstsein bringen, und weiter könne man nichts darüber sagen. Er nannte den einen Zustand *Potenz* und den andern *Aktus* und illustrierte ihn durch das Beispiel des schlafenden und ausübenden Geometers. Die geometrischen Erkenntnisse sind in dem Geometer vorhanden, auch wenn er schläft: sie sind aber ganz anders vorhanden, wenn er wacht und sich mit diesen Gegenständen beschäftigt. Dies Beispiel beruft sich also bloss auf unsere eigene Erfahrung, in der wir ein Bewusstsein von einem solchen Unterschied der Zustände gewonnen haben müssen, mit Verzicht auf jede Demonstration.

Nun wird durch häufige Wiederholung dieser Erfahrung der gewonnene Gesichtspunkt frei und kann auf beliebig gegebene Gegenstände, wenn sie analog sind, angewendet werden. Darum ist (210) es sehr natürlich, dass Aristoteles, indem er auf den ganzen Inhalt unseres Bewusstseins hinblickte, viele Analogien finden musste. Man erblickt z. B. den Samen, der in die Erde gelegt wird; nach gewisser Zeit wird daraus eine Pflanze. Pflanze und Samen sind dasselbe, nur verschieden

durch Aktus und Potenz. Ebenso bei dem tierischen Samen und dem ausgeborenen lebendigen Individuum. Nun kann man auch das Holz die Potenz des Feuers nennen, weil es in den Zustand des Brennens übergehen kann, den man vorher nicht bemerkte. Das Feuer befindet sich in *Latenz* im Holze. Das Wasser ist die Potenz des Dampfes, der Dampf die Potenz des Wassers. Das Kind potentiell ein Mann. Der Marmor potentiell ein Hermes. Der Grund der Analogie liegt einfach darin, dass *die Potenz überall dasselbe sein soll, wie der Aktus, mit dem Unterschied, dass man darin die Sache nicht erkennt, dass sie verborgen ist* und erst bei dem Aktus ins Bewusstsein oder in die Wahrnehmung tritt. Als Vorbild dient also immer das Verhältnis von Gedächtnis und Erinnerung.

Es muss aber darauf aufmerksam gemacht werden, dass es sich nicht handeln soll um einen bloss perspektivischen Unterschied, wie ein Baum in der Entfernung sehr klein ist und in der Nähe besehen sehr gross, so dass etwa eine mit einem Kasten zugedeckte Pflanze der Samen wäre und das Wegnehmen des Kastens den Aktus bedeutete, sondern *diese Unterschiede sollen der Sache selbst zukommen und sie verändern*, wie das Gedächtnis wirklich vorhanden ist und selbst übergeht in Erinnerung. So ist der Samen noch nicht Pflanze, mit der Zeit aber verändert er sich und wird Pflanze. (211) Es wurde deshalb der Übergang der Potenz in Aktus entweder als plötzlicher gedacht, wie z. B. bei dem Wasser, das in Dampf übergeht, oder als ein vermittelter, so dass wir die griechischen und lateinischen termini deutsch so wiedergeben können: die Potenz durch *Anlage* oder *Vermögen*; den Übergang, wo er stattfindet, durch *Entwicklung* oder *Bildung*, und den Akt durch *Bild* oder *Gestalt* oder *Wirklichkeit*. In dem Vermögen liegt die *Möglichkeit*, welche der Wirklichkeit entspricht.

Über die Zeit, die etwa in einer bestimmten Quantität verfliessen muss, ehe die Potenz in Aktus übergeht, haben wir schon gesprochen; über die Ursache, welche den Übergang vermittelt und welche Aristoteles als synonyme Energie bezeichnet, wollen wir später bei dem Begriff der Veränderung handeln. Hier genügt es, das Wesen des Unterschiedes selbst zu demonstrieren.

Es ist nun klar, dass es sich *bei dem Verhältnis von Gedächtnis und Erinnerung bloss um Grade der Bewusstheit handelt.* Alle die anderen Beispiele lassen sich aber hierauf zurückführen;

denn es wird da zwar von Wasser und Feuer und Samen und Menschen und dergl. gesprochen, als ob dies reale Dinge wären. In der Tat aber kommt alles dieses nur in Betracht, sofern es von uns vorgestellt wird, und die Annahme, dass unseren Vorstellungsweisen auch noch Dinge entsprechen, die genau ebenso sind, nur real und nicht bloss ideell, das ist erstens falsch und zweitens für die Vorstellungsweise selbst völlig gleichgültig. Folglich handelt es sich bei Aktus und Potenz um Vorstellungen, die ineinander übergehen; die eine verschwindet, an ihre Stelle tritt eine andre. Ich habe die Vorstellung oder Anschauung „Wasser"; diese verschwindet und ich stelle nun „Dampf" vor usw. Jetzt beziehe ich beide Vorstellungen auf- (212) einander und gewinne das Bewusstsein, dass beides dasselbe sein muss; denn ich habe sie nicht nebeneinander zugleich, sondern nacheinander in der Art, dass eine immer unwiederbringlich verloren ist, wenn die andere eintritt. Nur in der Erinnerung kann ich jene festhalten. Dies ist auch der Grund, weshalb *immer die Vergangenheit als Potenz der Gegenwart angesehen werden muss*, da beides als dasselbe erscheint, nur in veränderter Gestalt, so dass die Vergangenheit bloss der Erinnerung zugänglich ist, sobald sie sich in Gegenwart umgewandelt hat.

Nun kann man noch den Unterschied hinzufügen, dass das Aktuelle höher und wertvoller sein soll, als das Potentielle und dass ein Zweckbegriff zu Grunde liegt. Dies muss uns hier gleichgültig sein, da ja auch nach Aristoteles bei vielen Dingen eins für das andere im Kreise Aktus und Potenz ist, wie z. B. bei Wasser und Dampf. Das Entscheidende ist nur, dass von bloss mechanischer Entstehung abgesehen wird, wie z. B. beim Hause und Hermes, wobei von Aktus und Potenz nur im uneigentlichen Sinne die Rede sein kann. Bei all den andern Beispielen findet eine qualitative Verwandlung statt und für diese haben wir *keine andre Erfahrung, welche als evident die Grundlage dieser Analogien bieten könnte*, als den Gegensatz von Gedächtnis und Erinnerung, oder, wie Aristoteles sagt, den schlafenden und den ausübenden Geometer. Denn die anderen Verwandlungen sind zwar auch ebensolche Tatsachen unseres Bewusstseins und uns darum ebenso bekannt; der Unterschied besteht aber darin, dass wir bei all den andern *die Identität des potentiellen und aktuellen Objektes* nur durch Schluss, nicht mit unmittelbarer Gewissheit erkennen.

Allein wie soll doch die Vorstellung Wasser sich in die Vorstellung (213) Dampf verwandeln können? Da wir nur denken können nach dem Satz des Widerspruchs, so ist das unmöglich. Folglich werden wir mit Aristoteles und dem gesunden Menschenverstande getrieben, den Grund der Verwandlung nicht in der Erscheinung oder in der Vorstellung zu suchen, sondern in einem realen Wesen ausser uns, durch dessen Beziehung zu uns jetzt diese, jetzt eine andre Vorstellung uns erscheint. Dieses Wesen können wir aber natürlich nicht anders uns denken als *nach der Analogie mit dem einzigen Wesen, das wir unmittelbar kennen, nämlich mit uns selbst.* Folglich werden wir annehmen müssen, dass auch in den andern realen Wesen ein reales Prinzip und ein ideeller Inhalt angenommen werden müsse und dass dieser Inhalt verschiedene Grade der Intensität der Bewusstheit habe und dass *der höchste Grad jedesmal der Aktus ist, im Vergleich mit welchem aller andre Inhalt als Potenz verborgen bleibt.* Da zum Bewusstsein im weiteren Sinne auch der relativ unbewusste Inhalt mit gehört und diese Seite der Quantität notwendig ganz relativ ist, so folgt, dass es immer erst einer besondren Untersuchung bedarf, ob wir bei den andern realen Wesen, den sogenannten materiellen oder den Tieren und Menschen ein Bewusstsein im eigentlichen Sinne anzunehmen haben; denn im Rausch spricht und tut auch ein Mensch mancherlei, wobei wir doch kein Bewusstsein voraussetzen.

Mithin können wir die Erscheinungen, die seit Aristoteles durch die Namen *Aktus und Potenz* bezeichnet werden, auf die *Grade der Bewusstheit* zurückführen, die uns unmittelbar bekannt sind. (214) Ein reales Wesen wandelt sich um und erregt in uns als seine zugehörigen Erscheinungsformen erst diese, dann jene Anschauung oder Vorstellung, wenn in ihm der ideelle Inhalt aus dem höchsten Grade zu einem niederen Grade der Bewusstheit und umgekehrt, ein minder bewusster Inhalt in den höchsten Grad übergeht, wie bei uns das was wir jetzt denken und was von all unserem ideellen Inhalt den höchsten Grad von Bewusstheit hat, übergeht in den Zustand des Gedächtnisses, in welchem es im eigentlichen Sinne uns nicht bewusst ist, während vielleicht aus dem Gedächtnis ein Inhalt zur Erinnerung übergeht und damit die höchste Stufe der Bewusstheit erhält. Wenn der höchste Grad der Bewusstheit in uns seinem Inhalte nach jedesmal einem Beobachter zur Erscheinung käme,

so würde er auf diesen Wechsel die Begriffe von Aktus und Potenz, von Vermögen und Verwirklichung anwenden. So wird die *qualitative Veränderung* verständlich, da wir z. B. jetzt etwa Geometrisches denken und dann etwa uns an einen Spaziergang erinnern, indem jenes sich ins Unbewusste verliert. Hier findet zwischen den beiden Inhalten des Bewusstseins keine Verwandtschaft statt und kein bloss quantitativer Unterschied, sondern eine völlige Ungleichartigkeit, die wir nur nach der perspektivischen Einheit, wie sie durch die sogenannte Ideenassoziation vermittelt wird, erklären können. Dass solche qualitativen Veränderungen in der Natur der äusseren Dinge ebenso wie der Inhaltswechsel unseres Bewusstseins einer *festen Ordnung* unterliegt und *nach Gesetzen* begreiflich ist, werden wir später demonstrieren. Hier genügt die Erwähnung der Tatsache solcher Veränderungen, die immerhin trotz ihrer Bekanntheit verwunderlich sein mag, bis man ihre Notwendigkeit eingesehen hat.

Für den unkritischen Beobachter werden die Begriffe von Aktus und Potenz auf die *Erscheinungen* angewendet, weil er, wie Aristoteles, ihnen entsprechend ein genau ebenso beschaffenes reales Ding annimmt. Mithin (215) muss Wasser in Dampf übergehen, was ein Unsinn ist, da beides nur die Erscheinungsformen oder Vorstellungen bezeichnet, die ich in einer bestimmten (optischen) Beziehung zu gewissen Dingen erhalte. Diese Vorstellungen schliessen sich aus und können nicht ineinander übergehen und sind nicht identisch. Ihnen entsprechend müssen wir aber einen bestimmten ideellen Inhalt in den realen Wesen, mit denen wir in Wechselwirkung stehen, annehmen und dieser Inhalt bildet eine Vielheit, die in verschiedenen Graden der Bewusstheit vorkommt und von welcher immer nur ein Teil den höchsten Grad hat, den er verliert, während ein andrer Teil denselben gewinnt, nach der Analogie mit den Erscheinungen unseres Bewusstseins. Mithin ist das reale Wesen, welches sich in seinen Zuständen verändert, identisch, und es findet z. B. bei der Verdampfung des Wassers nicht ein Platzwechsel der Wesen statt, indem an die Stelle von a, gleich Wasser, b trete, gleich Dampf, sondern wenn a Wasser ist, so war es im Akte a^1 und aus der Potenz trat b^1 in Akt.

Wir können daher den höchsten Grad der Bewusstheit schlechtweg mit Akt bezeichnen und dadurch das Missverständnis vermeiden, als wenn in den sogenannten materiellen Wesen

ein Bewusstsein im eigentlichen Sinne angenommen werden müsste, während doch alle Grade der Bewusstheit nur relativ sein können, da der Begriff des Grades der Quantität angehört.

Es zeigt sich, dass zum Verständnis dieser Fragen mehrere Begriffe erforderlich waren, die noch nicht behandelt sind, nämlich Ursache und Wirkung, Veränderung, Qualität und Quantität. Von diesen muss demnächst die Rede sein. Ich will nur noch eine Schwierigkeit hervorheben, (215a) deren Beseitigung erst dem ganzen Begriff seine volle Klarheit gibt. Potenz und Aktus sind nämlich *nur verständlich durch Unterscheidung der Zeit.* Denn die Potenz ist immer früher als der Akt. Nun ist die Zeit aber nichts Reales, sondern nur eine perspektivische und in weiterer Ausbildung eine objektive Anschauungs- oder Ordnungsform. Folglich ist jede Potenz Akt und jeder Akt Potenz in Bezug auf andere Potenzen und Akte und folglich würde der ganze Unterschied illusorisch. In gewissem Sinn ist er dies nun in der Tat; denn unser Heute ist jetzt Akt und doch Potenz für unser Morgen usw. Wir müssen deshalb fragen, *wie wir überhaupt auf diese Begriffe kommen können.* Dies erklärt sich nun sehr einfach durch den Begriff der Gegenwart, den wir schon erörtert haben. Sobald wir in irgend einem Zustand des Bewusstseins Zeit unterscheiden, sind wir nicht nur in der Gegenwart, sondern haben auch das Bewusstsein der Gegenwart und mithin auch ein Bewusstsein von Vergangenheit oder Zukunft. *Das Bewusstsein der Gegenwart nun bezogen auf die erinnerte Vergangenheit liefert uns den Gegensatz von Aktus und Potenz.* Und dies hat Aristoteles sehr richtig gespürt, indem er an den schlafenden und ausübenden Geometer dachte, obgleich er sich des Grundes und der Schwierigkeiten des Begriffs nicht bewusst wurde. *Nur unsere Gegenwart erscheint uns als wirklich oder aktuell,* alles Erinnerte und Vergangene bloss als Potenz der Gegenwart. Und von hier aus übertragen wir nun nach der Analogie den *frei gewordenen Begriff* in *objektiver* Weise auf alle Objekte, ganz gleichgültig, ob sie jetzt im Bewusstsein gegenwärtig sind oder nicht. Ja, wir können auch unsere Gegenwart als Potenz der Zukunft begreifen, weil der Begriff sich von seinem Ursprung frei gemacht hat.

(216) II. Qualität

Qualität und Quantität

Ich habe schon oben zur Erörterung des Identitätsprinzips eine Besprechung der Qualität und Quantität nach den Kategorien des Andersseins und der Gleichheit vorweggenommen. Wir müssen jetzt genauer darauf eingehen.

Qualität und Quantität sind Beziehungsbegriffe, die ohne einander nicht denkbar sind. Es ist daher ganz verkehrt, einen davon, etwa die Qualität, aus dem andern, der Quantität, ableiten zu wollen, ebenso wie wenn man das Rechts aus dem Links erklärte oder Herrschaft aus Knechtschaft.

Alle Begriffe sind Denkformen, also nur durch Beziehen zu erfassen. Wenn wir nun im Bewusstsein einen beliebigen Inhalt als gegeben annehmen und diesen auffassen, so wird dazu erfordert, dass wir zum mindesten zwei Punkte aufeinander beziehen, z. B. zwei Töne oder zwei Farben. Würde uns bloss ein Ton oder eine Farbe bewilligt, so könnte, wie oben ausgeführt, keine Beziehung, also kein Denken und also auch kein Bewusstsein stattfinden. Wenn ich nun den einen Ton auffasse, indem ich ihn unterscheide und entgegensetze dem andern, werde ich mir *bewusst meines Tuns selbst*, des Setzens, und dies ist die *Quantität*. Sofern ich aber überhaupt mich veranlasst fühle, etwas aufzufassen und zu setzen mit Beziehung auf ein anderes, wovon ich es unterscheide, sofern denke ich eine *Qualität*. Die Qualität bedeutet also das *Gesetzte*, den Grund oder Beziehungspunkt einer Auffassung im Gegensatz zu einem andern Gesetzten; die Quantität aber das Bewusstsein des *Setzens*. Nun kann dies Bewusstsein nicht entstehen, ohne dass etwas gesetzt werde, also nicht ohne Qualität, und ein Gesetztes kann nicht gesetzt werden (217) ohne Setzung, d. h. nicht ohne Quantität. Mithin sind beide Begriffe Beziehungsbegriffe und haben einen gemeinschaftlichen Ursprung.

Hieraus ergibt sich ferner unmittelbar, dass bei jeder Quantität hingeblickt werden muss auf eine Qualität und bei jeder Qualität eine Beziehung auf Quantität mitgegeben ist. Dies muss nun genauer verfolgt werden.

Qualität

Sobald wir nun irgend ein Gesetztes in Beziehung auf ein anderes Gesetztes auffassen, so zeigt es sich mit dem andern entweder einerlei oder verschieden. *Einerlei,* wenn wir keine andere Vorstellung gewinnen, mögen wir dies oder jenes auffassen. Die Einerleiheit wird also bloss definiert durch den Gegensatz zur Verschiedenheit oder zum Anderssein. *Verschieden* aber ist etwas, wenn es uns nicht dieselbe Vorstellung gewinnen lässt wie ein andres. Die Verschiedenheit wird also definiert durch den Gegensatz zur Einerleiheit oder Dasselbigkeit (Identität). Mithin haben wir mit Beziehungsbegriffen zu tun, die einen gemeinschaftlichen Ursprung haben und nicht ohne einander verstanden werden können. Beides aber bedeutet eine Qualität. Mithin kann man diese beiden Kategorien nur mit Hilfe der Negation definieren. Identität ist die Qualität, die nicht anders ist; Anderssein ist die Qualität, die nicht identisch ist. Mithin ist das Andere identisch mit sich und das Identische anders als das Andre. Insofern kommt jedem Verschiedenen Identität, jedem Identischen Anderssein zu. Es ist aber schlechte Dialektik, wenn *Hegel* darum beide Kategorien (218) ineinander überführen will, da das Identische nicht anders *wird,* sondern immer *ist,* sofern diese Beziehung auf das andere nötig ist, damit wir die Identität auffassen. Mithin ist beides nicht identisch in einer höheren Einheit, sondern eine *Entgegensetzung* in der Qualität, die nur dadurch verstanden werden kann und in dieser festen Beziehung ewig verbleibt. Dinge und Vorstellungen werden zwar anders oder verändern sich, und mit Hilfe dieser Beispiele vollzieht *Hegel* seine Dialektik, aber wir könnten dieses Anderswerden nicht verstehen, wenn unsere Kategorien von Identität und Anderssein nicht unverändert blieben; denn wenn diese sich mit verwandelten, so würden wir ja nicht bemerken, dass der Jüngling anders sei als das Kind und das Kind nicht identisch geblieben sei. Von der Veränderung aber werden wir später handeln.

(218a) Nun spaltet sich aber das Verschiedene wieder in zwei Kategorien, in *Ähnlichkeit* und *Unähnlichkeit.* Wir blikken, wenn wir Objekte ähnlich oder unähnlich nennen, auf eine oder mehrere Qualitäten hin, die in ihnen bei der Vergleichung sich als identisch oder verschieden zeigen. Mithin ist

Ähnlichkeit und Unähnlichkeit nichts anderes, als eine Wiederholung der Kategorien Identität und Verschiedenheit bei Objekten, die *zusammengesetzter Natur* sind und eine *Vielheit von Eigenschaften* haben.

Dieser Schluss könnte durch die Instanz angefochten werden, dass wir doch auch scheinbar ganz einfache Qualitäten untereinander ähnlich oder unähnlich nennen, wie z. B. die einfachen Töne und die Farben. Allein es ist wohl sofort klar, dass wir immer diese *scheinbare Einfachheit auflösen müssen in eine Mannigfaltigkeit*, indem z. B. c sowohl tief, als auch die erste Tonstufe jeder Oktave ist und eine gewisse Klangfarbe hat. Wir können daher schon drei Elemente in jedem Ton unterscheiden und also z. B. das C der grossen Oktave dem zweigestrichenen c ähnlich nennen nach der Tonstufe, unähnlich nach Höhe und Tiefe. Wenn es jedoch unmöglich scheinen sollte, bei Qualitäten solche Zerspaltungen in verschiedene Elemente zu entdecken, so müssten wir entweder auf den Gebrauch der Kategorie Ähnlichkeit und Unähnlichkeit verzichten und bloss von Verschiedenheit reden oder die Ähnlichkeit in *Beziehungen*, z. B. in *Wirkungen*, suchen, wie Glas und Diamant zwar chemisch sehr verschieden sind, aber doch ähnliche optische Wirkungen hervorbringen, (218b) so dass Betrug beim Verkauf möglich wird, weil die Qualität unserer Sinneseindrücke sich nicht leicht unterscheiden lässt. Die Ähnlichkeit nach Beziehungen bedeutet also, dass wir zwei zusammengesetzte Empfindungen oder Vorstellungen haben, die ein oder einige identische Elemente enthalten, und dass wir demgemäss auf die korrespondierenden Objekte ausser uns diese Kategorien übertragen und von ihrer Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit sprechen.

Wenn die Ähnlichkeit auf unsere Vorstellungen und Begriffe von Dingen geht, so kann sie wegen der Kompliziertheit der Abstraktionen in verschiedene Stufen zerlegt werden. Was nun ähnlich ist, nennen wir in Bezug auf das identische Element *analog*. Die grösste Ähnlichkeit findet daher innerhalb derselben *Art* statt; entfernter wird die Analogie, wenn nur die Gattung, die Ordnung, die Klasse identisch ist. Die Unähnlichkeit in Bezug auf die Gattung nennen wir *Heterogeneität* und unterscheiden sprachlich die verschiedenen Stufen der Unähnlichkeit weiter nicht. Das der Gattung nach Identische

nennen wir *homogen*, das der Art nach Identische bezeichnen die Naturforscher gern durch eine Ableitungsform von *Eidos* z. B. anthropoide Affen. Daher stammen die Gesetze für die verschiedenen Stufen der Analogie. In den Dingen muss natürlich immer das Korrelat für unsere Vorstellungen und Begriffe vorausgesetzt werden, ohne dass man sich einbilden dürfte, dass unsere Begriffe selbst ein objektives Dasein hätten, wie der dogmatische Idealismus dies naiv annimmt.

Umfang der Qualität

Wir müssen nun untersuchen, ob die Qualität auf alle Gegenstände des Denkens angewendet werden könne, oder ein begrenztes Gebiet habe. Zunächst ist klar, dass sie auf alle Gegenstände der Sinnlichkeit, auf die Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke u.s.w. anzuwenden ist. Rot ist anders als Blau; Blau ist einerlei mit Blau; Warm ist anders als Kalt u.s.w. Wir sehen aber sofort, dass jeder Sinn uns Qualitäten zeigt, die wir durch eine gemeinschaftliche Benennung zusammenfassen z.B. Rot, Blau u.s.w. durch Farbe, c und g durch Ton u.s.w. Farbe aber ist keine Qualität und auch Ton nicht; denn es fehlt uns die Beziehung auf andres und die Zusammenfassung zu einer Einheit. Denn als ein Beziehungsbegriff fordert die Qualität *Koordination* mit anderem (Rot, Blau) und *Subordination* unter die zusammenfassende Einheit (Farbe). Daraus (219) ergibt sich, dass die Vorstellung Farbe nicht gebildet werden kann ohne neue Beziehung auf etwas anderes, etwa auf Ton oder Geruch und dass sie erst als Qualität aufgefasst wird, wenn dafür wieder eine zusammenfassende Einheit sich findet, die so oder anders sein kann. Nehmen wir nun an, die Einheit sei nach der Vorstellungsweise der Naturforscher Bewegung, so wären Ton, Geruch, Farbe u.s.w. die verschiedenen Qualitäten, welche die Bewegung gewinnen kann. Ist die Einheit aber vielmehr die *Sinnlichkeit*, so sind auch dann Ton, Farbe u. s. w. die verschiedenen Arten, *wie* die Sinnlichkeit reagiert und *sich qualifiziert*, und die Bewegungsarten würden nur die korrespondierenden Bilder dieser Qualitäten für den Gesichtssinn sein, der ein diktatorisches Übergewicht in dem Bewusstsein besitzt und dessen Analogien zur Bezeichnung der übrigen Zustände der Seele mit Vorliebe oder ausschliesslich verwendet werden. Ist nun die Sinnlichkeit wieder Qualität? Ja. Sofern wir nämlich im Stande sind Koordiniertes zu finden und eine Einheit, die sich so und anders dar-

stellt. Nun ist die Sinnlichkeit eine Erkenntnisart. Also ist *Erkenntnis* die Funktionseinheit und die andern Arten der Erkenntnis, wie Verstand und Vernunft, das Koordinierte. Die Erkenntnis kann so oder anders stattfinden; mithin ist Sinnlichkeit eine Qualität der Erkenntnis. Ist Erkenntnis eine Qualität? Die Erkenntnis ist eine Art, wie das *Seiende* ist. Das Seiende ist aber auch noch auf eine andre Art und Weise, nämlich auch wollend und bewegend. Mithin ist Erkenntnis bloss Eine Art zu sein. Ist das Sein eine Qualität? Hier sind wir an die Grenze gekommen; denn das Sein ist keinem Einheitsbegriff mehr unterzuordnen und hat nichts mehr neben sich, dem es koordiniert wäre.

(220) Mithin ist der Umfang der Qualität hierdurch bestimmt. Vom Sein anfangend kann ich fragen, *wie* es ist, und fortschreitend bei jeder gewonnenen Qualität weiter fragen, ob nicht wieder Entgegensetzungen stattfinden, wodurch Verschiedenheit und Einerleiheit bemerkt wird, bis zum letzten Unterschiede, der nach unserer Einteilung die Töne, die Farben u.s.w. ergibt. Aber auch diese werden wieder unterschieden; denn blau und blau ist nicht einerlei, da es veilchenblau und schwarzblau usw. gibt. Es kommt aber ein Punkt, wo wir Unterschiede nicht mehr bemerken können. Dieser Punkt bildet die Grenze für unser Bewusstsein von Qualität.

Ebenso wie *in der Reihe der Erkenntnis* können wir aber auch die *Reihe des Wollens und der Bewegung* verfolgen und sie in Arten scheiden und in jeder Art das Koordinierte unterscheiden und darnach Qualitäten bestimmen, wie z. B. sittliches Wollen und unsittliches qualitativ verschieden sind und wie künstlerisches und mechanisches Bewegen, Tragisches und Komisches sich in der dritten Sphäre qualifizieren.

Da nun der Qualität die Quantität koordiniert ist, die Quantität aber das Bewusstsein von unserem Setzen, unserer auffassenden Tätigkeit war, diese Tätigkeit aber selbst eine Qualität ist, so können wir auch in dieser Qualität wieder Unterschiede finden und mithin *in der Sphäre des Quantitativen wieder Qualitäten* unterscheiden, wie z. B. das Summieren vom Subtrahieren qualitativ zu scheiden ist. Wir müssen also die Qualität auch im Gebiet der Quantität verfolgen.

Ebenso erkennen wir die *Qualität in der Relation.* Denn die Beziehung ist eine Tätigkeit. Nun ist diese Tätigkeit so und anders möglich. (221) Sofern ich a auffasse, fasse ich nicht b

auf und sofern b, nicht a. Also ist dieser Unterschied und Gegensatz die Qualität der Beziehung und wir scheiden sie durch die Ausdrücke *Position* und *Negation*, Bejahung und Verneinung.

Der Umfang der Qualität ist also der Umfang des Seins. Soweit Seiendes erkannt wird, soweit haben wir Setzung und Gegensetzung von Etwas und mithin Einerleiheit und Verschiedenheit, also Qualität. Das Sein selbst aber ist nicht Qualität, weil es kein Koordiniertes hat; denn das *Nichts* ist Nichts, d. h. nichts Gesetztes, obwohl ein Setzen. Es entspricht ihm daher nur die *Qualität des Setzens*, nämlich das Entgegensetzen, die *Negation* abstrakt genommen, aber kein Gesetztes. Nur wo dieses ist, haben wir aber Qualität. Mithin entspricht dem Sein auch ein Setzen mit Qualität, das positive, wie jenem das negative. Das Sein aber ist Gesetztes. Da diesem Gesetzten nichts koordiniert ist, so ist es nicht Qualität. Mithin setzt jede Qualität ein reales Sein voraus, und ohne dieses gibt es keine Qualität.

Relation in der Qualität

Wir sahen, dass Qualität nur gesetzt wird, wenn wir die eine auf die andre beziehen. Die Qualitäten sind also immer bezüglich oder *korrelativ*. Mithin ist jede Qualität *an sich* zu setzen, d. h. relativ absolut. Sie ist aber auch als *bedingt* zu denken, d. h. als bezogen auf die andre Qualität, ohne welche sie wesenlos wird. Verschwenderisch z. B. ist jemand. Diese Qualität kommt ihm an sich zu; allein wir können ihn nur als solchen auffassen, indem wir an Sparsamkeit oder Geiz denken, wovon wir jenes unterscheiden. Wären daher alle Menschen Verschwender, so wäre keiner ein Verschwender, da wir nur durch Entgegensetzung diese Qualität auffassen können. Sofern diese Kategorie nun eine sachliche sein soll, muss die Möglichkeit des Anderseins auch in der Sache selbst, im Wesen des Menschen gegeben sein. Er ist so, er könnte anders sein. Dies Anderssein ist ihm sachlich entgegengesetzt, und er will das Entgegengesetzte nicht. Mithin (222) liegt in der Qualität des Verschwenders zugleich auch ein Widerwille gegen die Sparsamkeit, da die Qualitäten korrelativ sind, und dieser Widerwille ist die sachliche Relation auf die entgegengesetzte Qualität. Hat man daher mit sachlichen Kategorien zu tun, so muss die Erkenntnis für mangelhaft gelten, so lange man bloss das Ansich bestimmt hat; man muss auch in der Qualität selbst den sachlichen Gegensatz

gegen die entgegengesetzte Qualität herausheben und damit zugleich den Grund der Möglichkeit des Andersseins.

Dieser Grund liegt darin, dass alle Korrelation die Einheit eines Gesichtspunktes oder eine Funktion erfordert, die nicht Qualität ist, sondern sich in Qualitäten spalten lässt. So ist in dem gegebenen Beispiel der Gebrauch oder die Konsumption des Vermögens der Gesichtspunkt, nach dem verschiedene Qualitäten in Beziehung aufeinander gesetzt werden. Da nun eine Art des Gebrauchs nicht möglich ist ohne die Einheit des Gebrauchens überhaupt, so ist auch mit der Einheit die Möglichkeit, den Gebrauch so und anders zu gestalten, gegeben. Mithin kann ein Verschwender sparsam und ein Sparsamer verschwenderisch werden, wenn der bestimmende Grund der Qualifikation sich verändert. Ist Eis, Dampf und Flüssiges die dreifache Qualität des Wassers, so ist in jedem auch die sachliche Einheit, nämlich Wasser, enthalten, und mithin kann jede Qualität in die andre übergehen, wenn der Grund der Qualifikation, z. B. die Wärme, sich ändert.

Die Einheit aber, in Bezug auf welche die Qualitäten unterschieden und in Korrelation gesetzt werden, ist in Beziehung zu diesen Qualitäten selbst keine Qualität, sondern bezeichnet ihr *Sein* und *Wesen*. Obgleich (223) nun dieses Wesen wieder korrelativ sein kann mit andern Arten zu sein und dadurch in Beziehung zu einer höheren Funktion auch als Qualität aufgefasst werden muss, so ist doch jedesmal die Beziehung zu den ihm untergeordneten Qualitäten zu unterscheiden von der Beziehung auf die ihm koordinierten Arten zu sein. Mithin ergibt sich, dass hier eine *andere Kategorie* anzuwenden ist, da die Qualität sich immer nur auf Koordiniertes bezieht und ein einheitliches Wesen voraussetzt. Diese Kategorie werden wir für sich studieren müssen unter dem Namen von Formen oder Ideen oder Wesen oder Gattungen.

Die Relation innerhalb der Qualität selbst stellt also zwei Kategorien fest, erstens die Koordination alles Qualitativen und des damit gegebenen Gegensatzes, zweitens die Subordination alles Qualitativen unter eine vorauszusetzende Einheit und damit die Veränderlichkeit der Qualitäten. Wir können dies Resultat in Lehrsätzen aussprechen, die apriorische Gültigkeit besitzen. 1. Jede Qualität steht ihrem Begriffe und ihrem Sein nach in Beziehung und Abhängigkeit von nebengeordneten

Qualitäten. 2. Jede Qualität ist sowohl positiv, an sich betrachtet, als negativ in Beziehung auf die anderen, begrifflich und sachlich. 3. Jede Qualität setzt ein übergeordnetes Sein voraus, in dem sie ihr Wesen hat. 4. Jede Qualität ist veränderlich und kann in eine der koordinierten Qualitäten übergehen.

(223a) Wir sahen aber, dass die Beziehung auch den Begriff der Ursache in sich schliesst. Also handelt es sich auch um die *Ursache der Qualität.* Nach dem Satz vom zureichenden Grunde, der das Wesen des Denkens ausdrückt, müssen wir alles bezüglich setzen. Wir können deshalb eine Qualität in einem realen Wesen uns nicht vorstellen, ohne an eine Ursache zu denken. Wenn wir nun schon ein Subjekt mit reichem inneren Leben voraussetzen, so kann es von Vielem selbst die Ursache sein und z. B. durch sich selbst vergnügt oder traurig u. s. w. werden. Da diese Voraussetzung selbst aber einen früheren, einfacheren Zustand fordert, so müssen wir die erste Qualität, etwa die Sinnesempfindungen oder noch einfachere Qualitäten, ins Auge fassen, die dem Subjekte zukommen sollen. Bei diesen sehen wir sofort, dass wir eine *Beziehung zu anderen realen Wesen ausser ihm annehmen,* denen koordiniert die Qualität in dem Subjekt auftritt. Mithin werden wir auch bei den höher entwickelten Qualitäten immer auf die früheren Beziehungen zurückgehen müssen und also behaupten, dass jede Qualität eine direkte oder indirekte Beziehung des Subjekts zu andern realen Wesen voraussetzt. *Ist die Qualität aber der Grund der Beziehung oder die Beziehung der Grund der Qualität?* Dies ist eine Vexierfrage, die ich hier zum ersten Male aufstelle und später bei dem Begriff der Veränderung zu lösen versuchen werde. Wir werden nämlich immer beides bejahen müssen, obgleich diese Bejahungen sich ex diametro widersprechen*.)

(223) Freigewordener Begriff der Qualität.

Die Qualität ist wie alles Bewusstsein zunächst ganz unmittelbar und einzeln, da unsre Empfindungen und Tätigkeiten sich ja nur jedesmal bei einzeln gegebenen Veranlassungen auslösen. Sähe ich daher nichts Weisses ausser dem Schnee, so würde diese (224) Farbenempfindung als Qualität sich mit der Tastempfindung des Schnees unzertrennlich verknüpfen und immer zusammen re-

*) Am Rand mit Blei: Die Auflösung liegt darin, dass die Zeit und Veränderung *perspektivisch* ist und alles Sein schon *fertig* sein muss.

produziert werden. Da wir nun aber bei verschiedenen Gelegenheiten Weisses sehen, so löst sich diese Qualität von der zufälligen Begleitung ab und kann auch als Allgemeines für sich vorgestellt werden. Die Qualität wird frei. Ebenso verhält es sich mit allen anderen Qualitäten, die uns zum Bewusstsein kommen. Indem wir nun alle diese verschiedenen Arten miteinander vergleichen und sie unterscheiden von Relationen, Quantitäten und Formen des Seins, gewinnen wir den frei gewordenen Begriff der Qualität.

Mögen wir nun schon philosophisch bis zum Begriff der Qualität selbst vorgeschritten sein oder nur einzelne Gattungen von Qualitäten zur freien Abstraktion gebracht haben, immer wird entsprechend diesem Grade der Freiheit eine beliebige Anwendung des gewonnenen Begriffs auf Gegenstände ausser uns möglich sein. Solange wir aber diese Freiheit noch nicht besitzen, kann die Anwendung nur auf die Analogie beschränkt bleiben. Ich schreibe z. B. einem anderen Menschen zu, vergnügt zu sein oder traurig. Wenn ich etwa nur Traurigkeit kennte, die mir aus dem Tode einer Schwester entstanden ist, so würde ich nur nach der Analogie mit der individuell gefärbten Qualität dieses Gefühls mir die Traurigkeit eines andern vorstellen können. Ist die Qualität aber durch viele verschiedenartigen Veranlassungen zur Freiheit gekommen, so kann ich auch bei dem andern das Allgemeine voraussetzen und mich je nach den vorgestellten Verhältnissen passend benehmen; (225) denn bei dem Verluste seiner Frau wird er ein anderes Benehmen verlangen als bei dem Untergang seines Frachtschiffes oder als bei schlechten Ernteaussichten. Mit dem frei gewordenen Begriff der Qualität können wir auch versuchen, uns in die Gefühle eines alten Ägypters mit Ebers Hilfe zu versetzen oder in die Gefühle der Götter in Homers Schilderungen oder in die Gefühle der Fische und Vögel.

Sind wir zur philosophischen Auffassung der Qualität gelangt, so brauchen wir auch die Bewusstheit nicht als Merkmal der Qualität festzuhalten und können die unbewussten Zustände im Menschen und in der ganzen Natur nach ihrer qualitativen Seite auffassen. Wir wissen z. B., dass durch Mischung von zwei Farben uns eine neue erscheint. Nur diese ist die bewusste Qualität unserer Sinnesempfindung; wir schliessen aber ruhig, dass sie das Produkt zweier unbewusst vorhandener

Qualitäten unserer Sinnlichkeit ist. So mag jede einfache Empfindung als vielfach vermittelt durch unbewusste qualitative Zustände unserer Seele anzusehen sein, und wir können darum auch mit dem frei gewordenen Begriff in das Innere der sogenannten physischen Dinge eindringen und die chemischen Vorgänge z. B. auf Auslösung von Qualitäten zurückführen, die uns gänzlich unbekannt bleiben und deren Wirkung auf unser Gesicht und unseren Geschmackssin von ihrem eigenen Wesen *toto coelo* verschieden sein mögen.

Metaphorischer Gebrauch der Qualität.

Hieraus ergibt sich denn auch leicht die metaphorische Anwendung, die man mit dem Begriff der Qualität zu machen pflegt. Die Qualität ist nämlich, wie wir sahen, (226) in ihrem ganzen Umfang immer nur die Bestimmtheit *eines realen Seins*, das dadurch so oder anders beschaffen ist, möge diese seine Qualität zum Bewusstsein kommen oder unbewusst bleiben. Das *Wie* oder die Qualität setzt immer ein reales Wesen voraus. Mithin wird *die Metapher die Qualitäten auch dahin tragen, wo das reale Subjekt fehlt*, d. h. auf bloss ideelle Gegenstände. Z. B. sagt man, ein Stück Geld sei echt oder unecht, das Wasser sei trügerisch, der Handel flau, eine Feder gut oder schlecht, ein Roman unschuldig oder schmutzig u. s. w. Alles dies bedeutet nur Relationen; denn es müssen immer Subjekte als reales Sein hinzugedacht werden, deren Beziehungen man im Auge hat. Die Sprache verwirrt deshalb leicht die Auffassung der Qualität, da sie jeden Begriff substantivisch und jede Beziehung adjektivisch ausdrücken kann. Denn die in unserem Bewusstsein sich bildenden Vorstellungsformen werden substantiviert und als ausser uns existierend angenommen und mit Qualitäten adjektivisch ausgestattet. So Luft, Wasser, Himmel, die als warm, kalt, heiter u. s. w. bezeichnet werden. Ebenso werden Tiere und Menschen als reale Wesen behandelt. Dann werden unsere aktiven und passiven Beziehungen substantiviert, ebenso unsere Qualitäten. So wird eine Handlung grossmütig oder feig, die Tugend ernst u. s. w. Die Dichter bedürfen natürlich dieser Redefreiheit zu ihrem Vorteil; aber die Philosophen sollten vorsichtig sein, um nicht zu ihrem Schaden schön zu schreiben.

Perspektivische Behandlung der Qualität.

Das Perspektivische ist die Betrachtungweise vom Standpunkt des Subjekts aus. Nun (227) stehen wir durch unser beschränktes Bewusstsein immer auf einem subjektiven Standpunkt und sehen notwendig anders und anderes als andere und auch als die wissenschaftliche Forschung zeigt. Gehen wir zunächst von der einzeln bewusst werdenden Qualität aus. Diese wird uns immer *einfach* erscheinen; z. B. die Farben, Töne usw. Die Wissenschaft zerlegt sie uns in mehrere und verschiedene Qualitäten. Es ist also ein perspektivisches Urteil, wenn wir diese Qualitäten für einfach erklären. Ebenso ist es mit solchen Qualitäten, wie Liebe, Hoffnung, Trauer, tragisches Gefühl, komische Wirkung u.s.w., die für unser Bewusstsein zunächst immer einfach sind und erst durch wissenschaftliche Analyse zerlegt werden können.

Nehmen wir dann den frei gewordenen Begriff der Qualität, so zeigt sich das Perspektivische des Gebrauchs in dem auftretenden *progressus in infinitum.* Denn wie beim Raum, der Zeit, und bei allen von der wirklichen Erkenntnis losgerissenen Begriffen muss das Unendliche erscheinen. So ist ja etwa eine Qualität scheinbar einfach, aber aus verschiedenen Qualitäten erwachsen; folglich soll nun jede Qualität zerlegbar sein *in infinitum* und jede Mannigfaltigkeit in höhere qualitative Einheiten zusammenwachsen *in infinitum.* Mithin vergisst man gänzlich das Wesen der Qualität, dass sie auf einer wirklichen Beziehung der realen Wesen beruht und also niemals *in infinitum* geht. Einer einfachen Beziehung entspricht eine einfache Qualität, einer vielfachen eine vielfache; Unendliches aber gibt es überhaupt nicht, wie ja der unendliche Ozean eine Abgeschmacktheit ist und nur für die Poesie brauchbar bleibt.

(228) Wollte man einwenden, dass sich doch mathematisch z. B. die unendlich verschiedene Kombinationsweise der Töne demonstrieren lässt, so brauchen wir bloss an die Grenzen der Unterschiedsempfindlichkeit zu erinnern. Wir kommen immer sehr bald an die Grenzen, wo der abstrakte Verstand zwar noch scheiden, das Gehör aber die Qualitäten der Töne nicht mehr auseinanderhalten, nicht mehr die Differenz empfinden kann. Und durch diesen Ausschluss der Unendlichkeit ist überhaupt die Möglichkeit aller Erkenntnis bedingt. Das Unendliche ist die Zugabe jedes frei gewordenen Begriffs, der losgerissen

von seinen Objekten sich auf unwirklichem Gebiete bewegt. Da die Qualität die Beziehungen der realen Wesen ausdrückt und diese Beziehungen durch das Ganze eines technischen Systems bedingt sind, so ist die Unendlichkeit abgeschnitten. In der freien Phantasie und bei dem unwissenschaftlichen Gebrauch aber stellt sich notwendig die perspektivische Vorstellung der Unendlichkeit ein und das unendliche Heer der Sterne und die unendlich vielen möglichen Welten sind da ganz in der Ordnung. In der Tat aber gehören selbst diese perspektivischen Bilder mit zur Welt und mithin können auch sie nicht unendlich sein. Man braucht sich nur die möglichen Welten mal aufzählen zu lassen, um zu erfahren, wie schnell ihre Unendlichkeit zu Ende kommt. Der perspektivische Schein aber bleibt immer, und bei Gelegenheit der Quantität werden wir den Grund dafür am deutlichsten einsehen.

(229) Division der Qualität

Wir haben den Umfang der Qualität überblickt. Es muss uns nun von Wert sein, dieses ganze Gebiet einzuteilen. Woher aber sollen wir das Einteilungsprinzip nehmen? In der Qualität selbst kann es nicht liegen, da sonst die Prinzipien der Einteilung, obgleich Qualitäten, doch nicht mit in den Umfang der Einteilung fielen. Wenn ich z. B. die Zahlen einteile in grade und ungrade, so ist Grade und Ungrade keine Zahl. Wollte ich aber eine Zahl zur Einteilung benutzen und etwa sagen, die Zahlen zerfielen erstens in die Gruppen, die kleiner als zehn sind, dann in die, welche kleiner als hundert sind, usw. so gehörte zehn und hundert usw. nicht mit zu den Zahlen, da sie in dem eingeteilten Umfang nicht vorkommen können. Will ich sie aber in Einer, Zehner, Hunderter usw. einteilen, so sind diese Einteilungsgründe wieder keine Zahlen; denn ein Zehner z. B. ist zwanzig so gut als dreissig. Ein Zehner ist also keine Zahl. Bei der Einteilung der Tiere sieht man dasselbe; denn die Einteilungsgründe sind selbst keine Tiere. Mithin ergibt sich, dass das Fundament der Einteilung der Qualitäten nicht in Qualitäten bestehen kann.

Nehmen wir aber zum Fundament einen Begriff, der keine

Qualität ist, so würden alle Qualitäten subsummiert unter etwas, das nicht Qualität ist, d. h. die Qualitäten wären sämtlich keine Qualitäten.

Wollte man aber sagen, es liessen sich die Qualitäten doch nach Ähnlichkeit und Unähnlichkeit gruppieren, wie z. B. die Farben, die Töne, die Gerüche solche Gruppen von Qualitäten bilden, so würde sich doch sehr schnell zeigen, dass Ton und Farbe selbst keine Qualitäten sind; denn der Ton als solcher tönt nicht und ist, wie ein Zehner weder zwanzig noch dreissig ist, auch nicht c oder h.

(230) Da wir also als Divisionsfundamente weder Qualitäten, noch auch keine Qualitäten nehmen dürfen, so würde es schlimm um eine Einteilung der Qualitäten stehen, wenn wir nicht ein Prinzip finden könnten, das sowohl Qualität als nicht Qualität ist. Dies ist nur möglich durch verschiedene Beziehung. Wie aber ein Mensch kleiner und grösser zu gleicher Zeit sein kann je nach dem korrelativen Beziehungspunkt, so kann auch ein Prinzip Qualität und nicht Qualität sein.

Wenn wir ein so beschaffenes Prinzip suchen, so müssen wir auf die Einheit zurückgehen, nach welcher alle Qualifikation überhaupt erst erfolgt. Z. B. die Qualitäten c, d, e, f sind als Empfindungen alle Töne, und der Ton als ihre Einheit ist keine Qualität in der Reihe, ist ihnen nicht korrelativ, sondern übergeordnet. Sofern der Ton aber neben Farbe und Geruch und Geschmack usw. steht, ist er als korrelativ wieder Qualität und genügt also unserer Forderung, dass das Einteilungsprinzip sowohl Qualität, als nicht Qualität sein müsse. Wenn wir nun auf diese Weise alle Qualitäten einteilen, so erhalten wir eine erfahrungsmässige Division, die deshalb nur von den einzelnen Wissenschaften vollzogen werden kann. Zugleich zeigt sich, dass diese Einteilungsprinzipien nur gefunden werden können, indem wir von den einzelnen Qualitäten *an sich* absehen und ihre *Beziehung nach aussen* aufsuchen, d.h. die *Korrelation* des Qualifizierten *mit andern realen Wesen*. Denn z.B., dass die Tonempfindungen Töne sind, können wir nur erkennen wenn wir auf hörbare Objekte achten und die dafür eingerichteten Organe unseres Leibes ins Auge, fassen. So beziehen wir auch die Farbenempfindungen auf unser Gesicht und auf äussere Gegenstände und ebenso mit allen sinnlichen Qualitäten. Ohne diese Relation (231) können wir das Allgemeine und Einheit-

liche für die Reihe der Töne oder Farben nicht finden. Ton bedeutet ein Leiden oder Tun in uns, korrespondierend mit einem Tun in fremden Objekten, sofern dieses durch einen bestimmten Apparat des Leibes, das Gehörorgan, uns zukommt. Farbe bedeutet dasselbe, aber mit dem Unterschied, dass es durch ein anderes Organ, das Auge, uns zukommt. Also ist die Gattungseinheit bestimmt durch Korrelation mit den andern realen Wesen.

Während nun die empirischen Wissenschaften jedesmal im Einzelnen diese Beziehungen erforschen, muss die Philosophie die allgemeinen Bedingungen dieser Beziehungen selbst ins Auge fassen. Daraus wird sich also die allgemeinste Einteilung aller Qualitäten ergeben.

Erste Einteilung der Qualitäten

(Tätigkeit, Vermögen, lebendige Kraft)

1. Wenn nun überhaupt von Qualität die Rede ist, so setzt dies eine Beziehung realer Wesen voraus. Diese Beziehung findet aber nicht *zwischen* denselben in räumlicher Vorstellungsweise statt, wonach die Beziehung in das leere Nichts zwischen dem real Seienden fallen müsste, also selbst ein Nichts wäre; sondern sie muss als Seiendes zur Einheit unseres Bewusstseins gehören und mithin in uns stattfinden und korrelativ ein Zustand in den anderen realen Wesen sein. Dies „in uns sein" oder „ein Zustand sein" bedeutet nichts anderes als Qualität, und sofern wir dadurch in Beziehung stehen, nennen wir diese Art der Qualität *Tätigkeit* oder *Leiden,* je nachdem wir den Anfang der Beziehung in uns oder ausser uns annehmen. Hiervon muss bei dem Begriff der Veränderung das Genauere erörtert werden. So ist z. B. eine Tonempfindung eine Tätigkeit in uns, die wir erleiden, sofern der Anfang der Beziehung den hörbaren Objekten zugeschrieben wird.

(232) 2. Nun geht das Denken als beziehend aber nicht bloss auf die anderen Wesen, sondern wir müssen auch eine Beziehung auf uns selbst suchen. Aus Nichts entsteht nichts und aus Wolle macht man keine Säge, wie Aristoteles sagt. Das Bellen erwartet man vom Hunde und nicht vom Baume. Den Bock kann man nicht melken. Wir sehen uns deshalb genötigt,

unsere Tätigkeiten zu beziehen auf eine Ursache in uns selbst und nennen diese *Kraft* oder *Vermögen.* Wenn wir nicht zu denken vermögen, so denken wir auch nicht; wer nicht zu schreiben vermag, der schreibt auch nicht. Die Tätigkeit wird deshalb immer auf ein Vermögen bezogen und dieses bildet eine Qualität in uns, sofern jeder sich je nach seiner *Anlage* und *Begabung* zu verschiedenen Tätigkeiten qualifiziert. Ich habe hier dem unbestimmteren Sprachgebrauch gemäss das Wort Kraft als gleichbedeutend mit Vermögen genommen; häufig trennt man beide Ausdrücke und bezeichnet mit *Kraft* die quantitative Modifikation der Tätigkeit.

3. Wenn nun unserem Vermögen gemäss eine Tätigkeit mit einer bestimmten Kraft durch auswärtige Beziehungen in uns ausgelöst ist, so wird wegen der Ordnung der Zeit in längerer oder kürzerer Frist eine andre Tätigkeit nachfolgen und wegen der Beschränktheit des Bewusstseins die frühere Tätigkeit verschwinden. Aber wo bleibt sie? In das Nichts kann sie nicht entspringen, und im Nichts sich nicht aufhalten, weil das Nichts nicht ist. Zu anderen Wesen kann sie auch nicht hinübergelangen, weil jedes Wesen nur die Tätigkeit ausübt, die in seinem Vermögen liegt, und nicht die Tätigkeit eines anderen Wesens, zu welcher es kein Vermögen hat. Folglich muss die aus dem Bewusstsein oder, allgemeiner (233) ausgedrückt (vergl. S. 127), aus dem Akt verschwundene Tätigkeit in uns oder jedesmal in dem realen Wesen bleiben, dessen Tätigkeit sie war. Sofern sie nun nicht mehr Tätigkeit ist, wird sie wieder ein blosses Vermögen, sofern sie aber eine Tätigkeit war und nicht mehr blosses Vermögen, wird sie auch diese Natur beibehalten. Mithin muss sie beides zugleich sein, und wir nennen daher diese dritte Art der Qualität die *lebendige Kraft* oder *potentielle Energie.* Wenn wir z. B. eben etwas gelernt haben und nun zu anderen Beschäftigungen übergehen, so bleibt das Gelernte als eine potentielle Energie in uns und wir unterscheiden uns qualitativ von anderen, welche diese Kenntnis oder Wissenschaft und Kunst nicht besitzen. So sind auch die Tugenden lebendige Kräfte in uns, auch wenn wir im Augenblick nicht Gelegenheit haben, uns ihnen gemäss tapfer oder gerecht u.s.w. zu benehmen.

Diese Einteilung geht in dem Begriff der Tätigkeit von dem Zustande des Bewusstseins aus, in welchem augenblicklich

für ein Subjekt eine Tätigkeit gegeben ist. Wir haben aber die Relativität des Bewusstseins schon (vergl. S. 119 ff.) kennen gelernt und können deshalb jetzt dafür einfach Akt oder Energie setzen. Demgemäss haben wir Potenz, Energie oder Akt und potentielle Energie als die drei allgemeinsten Gattungen aller Qualitäten gefunden. Diese Gattungen entsprechen dem Erfordernis des Einteilungsprinzips. Sie sind nämlich einerseits selbst keine Qualitäten, die mit in der Reihe des Subordinierten ständen und deshalb ausfielen, andererseits aber können sie, mit einem höheren Begriff verglichen, als die *drei Qualitäten des ideellen Seins* betrachtet werden. Dieser höhere (234) Begriff ist der *Einteilungsgrund.* Wir teilten aber ein, indem wir hinblickten auf die Beziehungen der realen Wesen, sofern diese sich in ihrem ideellen Sein ausdrücken. Diese Beziehungen sollten geordnet werden. Also mussten wir auf eine Ordnung hinblicken. Da die Ordnung nun keine systematische, sondern die Ordnung des Wirklichen sein sollte, so konnte *nur die Ordnung der Zeit nach ihrer objektiven Auffassung* zu Grunde gelegt werden, natürlich mit völligem Absehen von der Relativität der Dauer oder Zeitquantität. Die drei Dimensionen der Zeit ergeben deshalb eine Scheidung unserer Qualitäten. Die Potenz ist gefunden in Rücksicht auf die Vergangenheit als Vermögen zur Gegenwart, die Gegenwart ist Tun oder Leiden, die Zukunft ist die Verwandlung der Energie in eine potentielle. Diesem Einteilungsprinzip gegenüber sind die gefundenen drei Kategorien die korrelativen Qualitäten, in denen die realen Wesen ideelles Sein haben, und nach jeder dieser Kategorien bestimmen wir die Dinge qualitativ als voneinander verschieden oder als einerlei, als ähnlich oder unänlich, als homogen oder heterogen.

Man könnte noch fragen, ob solche Allgemeinheiten, wie diese drei Kategorien sie bieten, mit Recht Qualitäten genannt werden dürften. Sie scheinen so verschieden zu sein von einer Ton- oder Farbenempfindung, durch welche unsere Sinnlichkeit qualitativ bestimmt wird, so verschieden von Lust und Schmerz, Hass und Liebe, gutem und bösem Willen usw. Gehen wir deshalb auf die Definition zurück. Die Qualität fassen wir auf im Gegensatz zur Quantität, indem bei dieser nur die Setzung, gleichgültig gegen das Gesetzte, beachtet wird, (235) bei der Qualität aber das Gesetzte, die Bestimmtheit des Seins seinem

Inhalte nach in Frage kommt. Diese Bestimmtheit aber steht in Korrelation zu einer Bestimmtheit in einem andern realen Wesen. Nach dieser Definition müssen wir nun den potentiellen, energischen und potentiell-energischen Zustand für Qualitäten erklären, sofern in diesen Begriffen das Gesetzte in seiner Bestimmtheit beachtet wird und diese Bestimmtheit korrespondiert den Zuständen in den andern realen Wesen. Denn je nach diesen auswärtigen Zuständen sehe ich mein ideelles Sein als potentiell oder energisch an. Ich höre z. B. *aktuell* wegen eines *jetzt* hörbaren Tones; ich *vermochte* vorher zu hören, wegen der Organisation meines Ohres und wegen der Hörbarkeit der Dinge. Diese Zustände sind auch nicht einerlei, sondern verschieden. Wenn also auch das Potentielle als solches keine einzelne Empfindung ist, so ist es doch etwas Qualitatives an der Empfindung, wodurch sie sich von einer energischen Empfindung unterscheidet.

Zweite Einteilung der Qualitäten

Einfache, zusammengesetzte und geistige Qualitäten

Hierdurch kommen wir gleich auf eine andre Einteilung der Qualitäten, welche einem ganz anderen Prinzip folgt. Das Prinzip dafür kann aber erst durch die Kategorie des Zwecks und der Entwicklung begriffen werden und so genüge hier die blosse Hindeutung auf die Ableitung.

1. Die Qualitäten werden nämlich zuerst als *einfache an sich* betrachtet werden, wie solche z. B. in den Sinnesempfindungen (236) wenigstens scheinbar gegeben sind.

2. Da nun ihrer mehrere gegeben sind, so können sie wieder entweder ohne innere Beziehung bloss nach ihrer perspektivischen Einheit, d. h. sofern sie in dem Bewusstsein des realen Wesens zeitlich zusammen sind, sich bemerklich machen. Dergleichen nennen wir einen *Zustand.* So sind wir in jedem Augenblicke in einem qualitativ bestimmten Zustande, da dieser aus mehreren Qualitäten, die zu gleicher Zeit bewusst werden, z. B. aus vielen Sinnesempfindungen oder mehreren angenehmen und unangenehmen Gefühlen oder aus allerlei assoziierten Erinnerungsbildern und Vorstellungen zusammengesetzt ist. Jedes

Element darin soll für sich wirken und der Zustand ist die Summe als perspektivische Einheit.

3. Oder drittens die einzelnen Qualitäten werden aufeinander bezogen und wir gewinnen als Gesichtspunkt eine neue Qualität, die nun die Einzelnheit ihrer Beziehungspunkte nicht mehr an sich hat, aber doch als zeitlicher Akt auch etwas Einzelnes ist. Diese neue Geburt können wir *geistige Qualitäten* nennen, weil wir diese innere Beziehung der Bewusstseinselemente aufeinander vorzugsweise Geist nennen. Dementsprechend werden die Beziehungspunkte auch *Stoff* (Materie) oder Elemente genannt und der Gesichtspunkt, der seiner Natur nach etwas Allgemeines ist und an der stofflichen Einzelnheit nicht mehr teil hat, die *Form* (Idee). Diese Formen des Geistes sind aber auch Qualitäten in dem allgemeinen Sinne, da sie verschieden oder einerlei sind und ähnlich oder unähnlich. So z. B. ist im Gebiete der Gefühle das (237) tragische oder komische Gefühl eine geistige Qualität, d. h. eine *eigentümliche Bestimmtheit des Bewusstseins*, ein Gesetztes verschieden von anderem Gesetzten. Und es ist nicht bloss eine perspektivische Einheit als Summe mehrerer verschiedener Gefühle, sondern eine neue Stimmung, die durch Beziehung mehrerer elementarer Vorstellungen aufeinander und Mischung ihrer zugehörigen Gefühle in uns entstanden und ihrem Stoffe gegenüber eine eigenartige geistige Form ist. Wenn wir eine Analogie aus dem Gebiete des Gesichtssinnes heranziehen, so erscheinen uns bei den chemischen Mischungen die vereinbaren Stoffe als das Elementäre und ihre Verbindung ergibt eine Verwandlung, so dass die früheren Erscheinungen verschwunden sind und ein neuer fremder Gegenstand vor Augen liegt. Nach dieser Analogie können wir die geistigen Qualitäten als neue Produkte betrachten, die aus der inneren Beziehung des Gegebenen herfliessen. Mithin ist die *Allgemeinheit des Inhaltes* eines Gefühls oder einer Gesinnung oder eines Begriffes kein Grund, um diesen Tätigkeitsformen den Charakter der Qualität abzusprechen; denn wenn z. B. das Tragische auch von vielen verschiedenen Stoffen in uns als Gefühl und Auffassungsform erregt wird, so hat es doch in sich eine identische Natur und ist verschieden von andern Gefühlen und Auffassungen. Mithin kann man auch solche Allgemeinheiten, wie das Potentielle und Energische und Potentiell-Energische als Qualitäten der Seele bezeichnen, da alles geistige

Leben diesen Charakter des Allgemeinen an sich hat, wie ja auch schon die sinnlichen Qualitäten ihrem Inhalte nach allgemein sind. Denn weiss erscheinen viele Dinge, und warm und kalt ist es mehr als einmal, und ein Ton wird wieder und wieder angeschlagen. Je höher aber die Entwicklung des geistigen Lebens steigt, desto allgemeiner (238) werden notwendig die im Bewusstsein auftretenden Qualitäten, die durch Beziehung der früher entwickelten Formen aufeinander sich als neue Gesichtspunkte darbieten. Alle gehören aber dem realen Subjekt an, das in ihnen sein ideelles Sein hat, und darum ist, perspektivisch betrachtet, jeder Gedanke, jedes Gefühl, jede Gesinnung, so allgemein sie auch sein mögen, doch wieder *einzeln*, weil all dieses immer zu einer bestimmten Zeit und unter bestimmten einzelnen Beziehungen im Bewusstsein ist oder nicht ist und diesem oder dem Subjekte zukommt und andern grade nicht.

Dritte Einteilung der Qualitäten

Wir können nun noch den Inhalt der Qualitäten d. h. des ganzen ideellen Seins nach seiner Bestimmtheit ins Auge fassen. Die Qualitäten sind nach ihrer Beziehung zu dem realen Subjekt das ideelle Sein und das ideelle Sein ist seinem Inhalte nach Qualität als das Gesetzte oder als Bestimmtheit.

Um ein *Einteilungsprinzip* zu finden, müssen wir, wie ich in meiner Schrift „Über das Wesen der Liebe" schon gezeigt habe, auf das Verhältnis des realen Subjekts zu den andern realen Wesen zurückgehen. Dies Verhältnis ist eine Koordination, welche auf einem technischen System beruht. Demgemäss muss der objektiven Zeitordnung zufolge die Initiative der Koordination entweder im Subjekt oder in dem Objekt liegen, wenn wir unter Objekt hier die anderen realen Wesen verstehen. Somit erhalten wir zwei Arten von Qualitäten, diesem Verhältnis entsprechend. In beiden Fällen wird das Subjekt (239) als reales den andern realen Wesen gegenüber gestellt und nur die dem realen Subjekte zukommende koordinierte Bestimmtheit bildet die Qualität. Da nun aber die realen Wesen ausser mir nicht mein reales Wesen sind und nicht in mich hineinkommen können nach räumlichem Auffassungsbilde; so

ist klar, dass das Objekt auch nur als mein ideelles Sein gegeben sein muss, sofern ein Objekt nur von dem Subjekt gesetzt werden kann. In diesem letzten Falle ist also der Gegensatz aufgehoben, da das Objekt im Subjekt oder selbst Subjekt oder weder Subjekt noch Objekt, oder Subjekt-Objekt ist.

Da nun unser reales Subjekt eine Einheit bildet, so können die Qualitäten auch nur als ideelles Sein ihrem Inhalte nach voneinander geschieden werden; sofern aber eine jede grade den Inhalt des realen Subjekts ausdrückt, sofern sind sie unzertrennlich alle ineinander. So erklärt sich, dass wir hier keine solche Trennung haben, wie sie zwischen den realen Wesen besteht, und wie die einzelnen Inhalte, z. B. Dreieck und Kreis oder Furcht und Hoffnung voneinander getrennt sind.

1. Erkenntnisvermögen

Wir wollen nun die drei Einteilungsglieder verfolgen, indem wir sie nach der Kategorie Vermögen benennen als nach dem Anfangsgliede der drei obigen Formen, in denen sie auftreten können.

Zuerst beachten wir das ideelle Sein, sofern die realen uns koordinierten Wesen und ihre Veränderungen *in uns* überhaupt gesetzt sind. Die drei Stufen aber, in denen alle Qualitäten auftreten, habe ich in dem Buche über die Liebe schon nachgewiesen.

a. Die perspektivische Stufe. Erfahrung

Auf der untersten Stufe findet sich das Ich irgendwie bestimmt, z.B. wir haben Tonempfindungen, sehen Farben, riechen, schmekken u.s.w. In allen (240) diesen Empfindungen haben wir gar kein Bewusstsein von einer Beziehung auf ein reales Objekt, nämlich an und für sich in der Empfindung selbst. Nur weil wir unsere später gewonnene Ausbildung nicht vergessen können, bilden wir uns ein, dass Ton oder Geruch u.s.w. schon selbst an und für sich auf ein reales Objekt ausser uns hindeutete, was die Empfindung doch nicht im mindesten zu tun im Stande ist. Ebensowenig ist die allergeringste Beziehung auf unser reales Subjekt gegeben; denn wir sagen zwar, „Ich schmekke, Ich höre," allein das sind Urteile späterer Bildung; in den

Geschmacks- und Tonempfindungen als solchen liegt keine Hindeutung und kein Merkmal des Ichs.

Da nun im Bewusstsein immer mehrere Empfindungen vorkommen, so assoziieren sie sich zu perspektivischen Einheiten und werden als solche auch aus dem Gedächtnis wieder reproduziert und können somit auch zur Auffassung (Apperzeption) der neu im Bewusstsein auftretenden Empfindungen dienen. Das Kind wird z. B. die Gesichts- und Gehörsempfindungen, die es von seiner Mutter empfing, behalten, und wenn die Mutter wiederkommt, mit den alten Eindrücken die neuen auffassen und also, wie man sagt, seine Mutter wiedererkennen.

Der Mensch als vernünftiges Wesen kann nicht umhin, sehr bald auch schon die Kategorien in ihrer konkreten Anwendung zu benutzen. Somit werden wir die perspektivischen Einheiten als Dinge oder Gegenstände bezeichnen, von realen Wesen sprechen, und selbst als Ich diesen gegenüberstellen, zählen, Eigenschaften unterscheiden, Veränderungen erwarten und so den ganzen Kreis der sogenannten Erfahrung erleben. Nirgends aber tritt eine Trennung des realen Subjekts von dem realen Objekt auf, weil das Reale immer nur als eine Vorstellung gegeben ist, z.B. als Tisch, Hund, Baum, (241) und die Entgegensetzung unsrer selbst gegen die reale Welt nur vorgestellt wird als Objekt unseres Subjekts, so dass unser Subjekt dabei nichts anderes ist, als das Vorstellende, das Objekt das Vorgestellte. Ein Vorstellendes ist aber nichts ohne Vorgestelltes und dieses nichts ohne jenes; mithin kann das Objekt von dem Subjekt nicht irgendwie abgeschieden werden, es sei denn durch eine andere Vorstellung, welche diesen Gegensatz auffasst und ihn dadurch als ihr Vorgestelltes selbst wieder in sich aufhebt.

b. Die ideale Stufe. Wissenschaft

Während nun auf der ersten Stufe alles Sein in den perspektivischen Formen von Raum, Zeit und Bewegung geschaut wird und alle Dinge nur perspektivisch nach dem Verhältnis zum Ich und seinem beschränkten Ideenkreise in Betracht kommen, auch die Anschauung unseres Ich in naiver Weise mit der zeitlich und körperlich vorgestellten Welt und den darin vermuteten uns ähnlichen Geistern verknüpft wird; so kommt

eine neue Stufe zum Vorschein, wenn im Bewusstsein der zeitlose Inhalt des Vorgestellten durch die für sich zum Begriff erhobenen Auffassungsformen (Kategorien) gedacht wird. Dies ist die Stufe des Begriffs und des wissenschaftlichen Denkens und somit fangen hier die Wissenschaften an. Man zählte auch schon früher konkrete Dinge, weil die Kategorien den Charakter des menschlichen Geistes bilden und immer wirksam sind, aber jetzt erst beginnt die Rechenkunst und Geometrie und die Dialektik, die Gesetzgebung und die Theorie der Musik und die Metrik und die (242) Rhetorik und Poetik und andre Theorien. Kurz alle die idealen Normen, die in dem Allgemeinen liegen, werden mehr und mehr ins Bewusstsein gehoben und man versucht, den bisherigen Erfahrungsinhalt danach umzuarbeiten.

c. Die Philosophie.

Charakteristisch für die zweite Stufe ist, dass das Denken sich über dem Gedachten vergisst. Es ist ja in dem Gedachten enthalten; aber es bringt sich selbst noch nicht zum Begriff für sich. Wo der Geist auf der zweiten Stufe betrachtet wird, erscheint er als ein gegebenes Objekt, wie die andern Objekte, und man spricht von Charakteren und Verstandeseigenschaften und dem Verhältnis zum Körper, zum Herzen oder zum Kopfe und dergleichen; aber das Denken merkt sich selbst noch nicht in dem Gedachten. Deshalb entsteht die dritte und höchste Stufe mit dem Zweifel an der Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt und mit der scheinbaren Zerreissung von Subjekt und Objekt. Dass aber eine Trennung der beiden, wonach sie zwei voneinander real unabhängige und nur aufeinander bezogene Dinge wären, in der Sphäre der Erkenntnis nicht möglich ist, liegt auf der Hand, und es ist nur ein Traum, wollte man wähnen, an diesem Punkte sei das Prinzip der obigen Einteilung widerlegt; denn wenn wir zweifeln, so *denken* wir ja diese Trennung des Denkens vom Gedachten. Das Subjekt ist also auch hier mit seinem Gedachten unzertrennlich eins, da es, auch wenn es sich selbst zu einem Objekt macht, doch immer zugleich in unveräusserlicher Weise das Subjekt bleibt. Durch die Unterscheidung des Subjekts und Objekts entsteht nun die Philosophie, und es werden damit zugleich alle die vielen Begriffe mit ihren Sphären, die auf der zweiten Stufe in ihrer Beson-

derheit erfasst waren und einseitig das Interesse in Anspruch nahmen, vereinigt zu den höchsten Auffassungsformen.

(243) Da aber auf der zweiten Stufe die Wissenschaft zwar zeitlose Erkenntnis erreicht und die bloss perspektivische Beachtung zu der objektiven Auffassung von Raum, Zeit, Bewegung und den andern Kategorien überführt, die perspektivische Grundlage dieser Auffassungsformen jedoch noch nicht erkennt: so irrlichteriert auch anfänglich die Philosophie noch im Banne dieser Auffassung, projiziert das Objekt nach aussen und hält es für materiell und das Subjekt für ideell. Demgemäss wird sie, bei dem Versuch die Einheit alles Bewusstseins zu begreifen, bald materialistisch, bald idealistisch, bald spinozistisch und kann nicht zum Einklang kommen. Durch die Erkenntnis der perspektivischen Formen aber und Zurücknahme der objektiven Welt aus dem Raum in das Bewusstsein, wo Denkendes und Gedachtes eins sind, findet sich das Denken selbst als das Reale, als bewusstes Sein oder Bewusstsein und erfasst sich in der Scheidung und Einigung seines Inhalts. Die Philosophie ist deshalb der höchste Punkt, den das Erkenntnisvermögen erreicht, die Versöhnung des Gedachten mit dem Gedachten und des Denkens mit dem Gedachten und mit sich selbst.

2. Das Begehrungsvermögen

Innerhalb des Erkenntnisvermögens haben wir auf der ersten Stufe allerdings eine ursächliche Gemeinschaft der realen Wesen, indem die Empfindungen als verursacht gedacht werden durch äussere Dinge. Allein die Empfindung selbst weiss nichts vom Realen, sondern ist bloss ideell und erst der Verstand erschliesst uns später den Kausalzusammenhang, wobei aber auch das Denkende und Gedachte eins ist. (244) Nun ist uns aber auch eine Qualität bekannt, die in der direkten Beziehung unseres realen Seins auf anderes reales Sein besteht, und diese kann doppelt sein, indem die Initiative entweder in uns oder ausser uns liegt. Wir nennen das eine *tun*, das andre *leiden*. Beides darf aber, wie wir später ausführlich demonstrieren werden, nur beziehentlich verstanden werden; denn das Leiden ist auch ein Tun, nur bezogen als Reaktion auf ein vorhergehendes Tun anderer Wesen. Beginnen wir mit dem Verhältnis des Leidens.

a. Perspektivische Stufe. Leidenschaft

Wir gehen deshalb von dem unmittelbaren Verkehr der realen Wesen aus. Sobald ein reales Wesen auf uns wirkt, entsteht koordiniert in uns eine Sinnesempfindung. Wir *erleiden* insofern etwas, als dieses unser *Tun* nicht aus unserer Initiative hervorging; aber der Begriff *Leiden* selbst soll nur bedeuten, dass wir als reale Wesen in Beziehung auf die Ursachen der Wahrnehmung als Wahrnehmende *tätig* geworden sind. Diese unsre Tätigkeit wird uns als unser ideelles Sein bewusst in der Empfindung.

Ehe wir weiter gehen können, müssen wir vorwegnehmen den Begriff des Zwecks und des Organischen, die erst später erklärt werden sollen. Unser reales Sein ist nämlich dem technischen System gemäss organisiert, so dass alle seine Tätigkeiten als Mittel und Zwecke betrachtet werden können. Demgemäss sind einige Tätigkeiten durch den immanenten Zweck gefordert, andere auszuschliessen. Darauf beruht der Begriff des Gesunden und Kranken, des Guten und Bösen, des Schönen und Hässlichen und auch der Sinn der Lust und des Schmerzes. Denn Lust ist bedingt durch Erreichung eines Zweckes, Schmerz durch Hinderung desselben, so dass sie, obzwar nicht selbst Zweck, doch die Zeichen des Zweckes sind.

(245) Nun ist das kausale Verhältnis eines andern Wesens zu uns *notwendig ausserhalb des Bewusstseins liegend*, weil im Bewusstsein der Gegensatz von Subjekt und Objekt ausgelöscht ist. Mithin wirkt ein andres Wesen immer nur auf unser unbewusstes Sein. Demgemäss sind wir leidend. Dieses Leiden, sofern es ein Sein ist, muss ein Tun von uns sein, weil es, wenn bloss die andern Wesen etwas täten, uns nicht anginge und nicht unser wäre. Sobald *wir* also beteiligt sind, müssen *wir* etwas tun. Diese einem fremden Tun antwortende Tätigkeit ist eben das Leiden. Damit wir nun ein Bewusstsein von diesem Verhältnis haben, *muss unser Tun aus dem unbewussten Sein ins Bewusstsein treten.* Es mag daher viele leidende Beziehungen geben zwischen uns und anderen Wesen, von denen wir unmittelbar nichts wissen, weil sie in der unbewussten Region bleiben; das erste Wissen davon kann aber erst eintreten, wenn unser antwortendes Tun bis zu dem Grade der Be-

wusstheit gelangt, den wir Bewusstsein nennen, d.h. wenn es zur Sinnesempfindung kommt.

Da wir nun nach der diktatorischen Stellung, welche der Gesichtssinn und daher die Kategorien von Raum und Bewegung für unser Bewusstsein gewonnen haben, Alles in diesen Formen auffassen, so hat man auch dieses Verhältnis entsprechend aufgefasst als eine Bewegung, die unser Subjekt in der Richtung zum Bewusstsein hin einschlägt und nennt sie *Begehren*. Der Ausgangspunkt muss dabei freilich dunkel bleiben, weil er im Unbewussten liegt, ebenso die Bewegung selbst, ebenso das was sich bewegt, und nur das Ziel ist gegeben. Die metaphorische Auffassung ist aber doch sehr erklärlich, weil bei den zuerst bewusstwerdenden komplizierten Handlungen das Begehren als leitend (246) erkannt wird, und sich uns so das Begehren als Handlung, etwa als Durchlaufen eines Raumes, um zu einem Ziel zu gelangen, für den Gesichtssinn darstellt. Wenn Hans mit Karl zu sprechen begehrt, so bewegt er sich zu ihm hin, und so stellt sich das Begehren für die Kategorien des Gesichtssinnes immer als *Bewegung* und *Richtung* und seine Quantität als *Geschwindigkeit* oder als *Extension* dar. Da wir nun wegen der Übermacht des Gesichtssinnes auch in der ganzen *Sprache* fast lauter Bezeichnungen für Sichtbares haben, so müssen wir auf eine exakte sprachliche Bezeichnung verzichten und können, nachdem wir die Schlinge deutlich erkannt haben, ohne Gefahr sie über uns zuziehen. Wir bezeichnen daher etwa das Begehren als *Übergang von der Potenz zum Aktus im Bewusstsein*, indem wir den Gang und das Über und Von und Zu dem Gesichtssinn ins Debet schreiben. Das Begehren ist daher unsre Tätigkeit, sofern sie als leidend einer fremden Tätigkeit koordiniert aus dem Unbewussten etwas ins Bewusstsein hebt. Das Etwas ist der jedesmalige Inhalt des Bewusstseins und also das *Begehrte*. Die *Begehrung* ist das Verhältnis zwischen dem noch unbewussten Zustande und dem Erscheinen im Bewusstsein, da dieses als Akt das *Erreichen des Ziels* oder des Begehrten ausdrückt. Das leidende Verhältnis, in welches wir durch die Koordination versetzt werden, drücken wir auch durch *Bedürfnis* aus. Mithin entsteht zuerst ein unbewusstes Bedürfnis, darauf erfolgt die Tätigkeit des Begehrens und diese erreicht ihr Ziel in dem Akt des Bewusstseins.

Nun zeigt sich die Beziehung des Aktes zu dem Zweck

des Ganzen in der *Lust* und die Zustände des Begehrens und Bedürfens und der Hinderung des Aktes durch die *Unlust*. Beide Begriffe sind teleologisch und werden später genauer (247) analysiert. Demgemäss ist *jeder Akt als solcher, abgesehen von akzidentellen Beziehungen von Lust begleitet* und so entsteht eine *perspektivische Zweckauffassung*, der natürliche Hedonismus. Alle Akte nämlich, die von Lust begleitet sind, werden nun als Zwecke oder Güter aufgefasst in Beziehung zu den Zuständen des Bedürfens und Begehrens. Der *Schmerz* aber *kann sich nie bei Akten zeigen, sondern nur bei unbewusst bleibenden Koordinationen*. Da nämlich, wie oben auseinandergesetzt, das Bewusstsein eine bestimmte Grenze hat, so bleibt immer ein Zuwenig und ein Zuviel der Tätigkeit ausserhalb des Bewusstseins. Mithin ist die *Unlust* in Begleitung der Zustände gegeben, die zum Akte übergehen wollen, aber noch nicht übergegangen sind. Sie begleitet deswegen als Gefühl alles Bedürfen, Streben, die Triebe. Der *Schmerz* aber zeigt sich bei einer über unser Bewusstseinsmass hinausgehenden Tätigkeit, weshalb wir von diesen Tätigkeiten im Bewusstsein keine Empfindung und keine Vorstellung empfangen können, wie z. B. das Sehen in die Sonne, solange ein Akt als Bewusstsein vorhanden und das Auge ganz mit Licht ausgefüllt ist, als angenehm gilt, bei der zu grossen Tätigkeit aber, wie man sagt, einem die Sinne vergehen und alles schwarz vor den Augen wird, d. h. kein Akt als Bewusstsein mehr vorhanden ist, wo dann der Schmerz eintritt. So ist es auch bei den andern Sinnen. Die schmerzhafte Erregung des Ohrs, der Zunge, der Haut usw. ist ohne bewusste objektive Empfindung. Es ist hier aber nur von den einfachen Empfindungen die Rede, nicht von den Verhältnissen der Empfindungen untereinander.

Nun sind die Akte ihrer Natur nach, da die Bewusstheit Grade hat, dem Mehr und Weniger unterworfen, also auch die Lust. Mithin entsteht bei der Vielheit der Akte im Bewusstsein ein Bemerken dieser *Differenz* und darauf gründet sich der *Vorzug*, den (248) wir einem Akte vor andern geben, und die *perspektivische Güterauffassung* wird deshalb den Gebrauchswert des objektiven Inhalts der Empfindungen subjektiv feststellen. Darum zieht einer die Tonempfindungen vor, ein anderer die des Tastsinnes, ein anderer die des Auges. Und in jeder dieser Sphären wieder der eine diese, der andre jene Qualität.

Wenn wir jetzt das Verhältnis des Erkenntnisvermögens zum Begehrungsvermögen untersuchen, so zeigt sich, dass die Akte alle *ihrem Inhalte nach* dem *Erkenntnisvermögen* angehören. Sofern man sie aber *bloss als Akte* im Verhältnis zu dem leidenden Verhalten betrachtet, erscheinen sie als das Begehrte im Verhältnis zum Begehren und gehören dem *Begehrungsvermögen.* Dieses Vermögen zeigt sich daher immer nur in dem Vorziehen des einen Aktes vor dem andern oder in der Auswahl. Während aber bei den Tieren (248a) das Begehren nur mit seinem Gegenstande zugleich bewusst wird, so tritt beim Menschen, dessen Vernunft die Beziehungen ebenso deutlich wie den blossen Empfindungsinhalt auffasst, ein Bewusstsein des begehrenden Subjekts auf und er nennt sich als Subjekt *Ich.* Sein Begehren selbst hat auch einen andern Charakter als beim Tiere, obwohl es auf der ersten Stufe mit dem tierischen die nächste Verwandschaft hat; denn durch den grösseren Umfang des Bewusstseins, die Vorstellung der Zeit und die verständige Auffassung der Dinge wird seine Auswahl unter den vorgestellten, in Vergleich kommenden Gegenständen eine mehr und mehr bewusste, und wir nennen in dieser Beziehung sein Begehren *Wollen* oder *Wille.*

(248) Da nun die Empfindungen sich zu Erfahrungen komplizieren, wie wir bei der Entwicklung des Erkenntnisvermögens gesehen haben, so erstreckt sich auch darauf die Auswahl der Akte, und mithin werden auch die Beziehungen bei der Auswahl komplizierter. Immer aber wird *das Wollen eines Menschen allein erkannt werden können an dem Inhalte seines Bewusstseins* d. h. an den Vorstellungen, die darin vorherrschend zum Akt kommen. Je nach der Koordination mit der äusseren Welt ist die Erregung nun eine verschiedene, d. h. perspektivisch, und je nach der individuellen Natur der Seele, die darauf reagiert, ist die Auswahl ebenso perspektivisch, d. h. bei jedem anders, und es gibt daher *in jedem Menschen ein anderes Gütersystem,* das aber von *bloss perspektivischem Charakter* ist. (249) Durch die Auswahl wird die Beziehung *qualitativ* und es zeigt sich der Gegensatz zwischen Einerlei und Anders. Das was einerlei ist mit dem Ausgewählten, wird begehrt oder *geliebt,* das was anders ist, wird deshalb verdrängt oder verabscheut oder *gehasst.* (249a) Dadurch entsteht nun Lust und Unlust zweiten Grades. Da wir nämlich nicht bloss das durch die Wahrnehmung

Gegebene vorstellen, sondern durch das Gedächtnis und die Erinnerung befähigt sind, auch bloss Mögliches in unserer Phantasie uns vorzuhalten, so muss ein Konflikt zwischen dem augenblicklich gegebenen sinnlichen Bewusstseinsinhalte und den durch die Phantasie vorgestellten und oft mehr begehrten Gegenständen vorkommen. Mithin muss dies Verhältnis auch bewusst werden, und so geschieht es, dass die Erinnerung an eine mit grosser Lust vollbrachte Tätigkeit uns im Vergleich mit dem gegenwärtigen weniger erfreulichen Akt des sinnlichen Bewusstseins zur *Qual* oder zu einem *Triebe zweiten Grades* wird, indem wir nun begehren, das bloss Erinnerte, das als potentiale Energie den Charakter der Potenz hat, zur sinnlichen Energie zu bringen. Darum kann auch die Unlust in gewissem Sinne einen objektiven Inhalt erhalten und zwar in dem Bewusstsein dieser Beziehungen des Vorstellungsinhalts. Und so entstehen die Gefühle, die wir als *Wehmut* oder *Sehnsucht* oder *Begierde*, oder als *Neid*, *Rachsucht* usw. bezeichnen. Da das bloss sinnliche Empfinden im Vergleich mit der ungeheuren Masse der Erinnerungen und mit den unendlichen Kombinationsmöglichkeiten der Phantasie verschwindend klein ist, so folgt, dass die grösste Menge von Lust und Unlust den Menschen durch die Phantasie entsteht, da Beziehungen zwischen Gegebenem und Vorgestelltem immerfort zum Bewusstsein kommen müssen. Dies hindert aber nicht, dass bei Manchem alle Lust der Phantasie gering geschätzt werde im Vergleich mit einer einzelnen Energie der Sinne z. B. des Geschmacks- oder des Geschlechtssinnes, da ja überhaupt die Kraft der Erinnerungen nicht in dem Inhalte der Vorstellungen als solchen besteht, sondern in dem perspektivischen Werte, den sie im unmittelbaren Akte für uns hatten. Denn der Wert eines Phantasiebildes ist entlehnt vom ersten Begehren. (249) Da nun das ganze Getriebe des Begehrens von dem leidenden Verhältnis zu der Aussenwelt abhängt, so nennt man diesen Zustand in uns im Ganzen auch *Leidenschaft* und unterscheidet darin Triebe und Spannungen und Affekte nach den Kategorien des Vermögens, der Verwirklichung und der lebendigen Kraft. Man nennt das Vermögen gewöhnlich *Trieb*, und zwar sowohl das ursprüngliche Vermögen, als das des zweiten durch die Phantasie vermittelten Grades, die Verwirklichung *Affekt*, die lebendige Kraft aber im eigentlichen Sinne *Leidenschaft*.

b. Ideale Stufe. Pflicht

Da nun die Entwicklung der Seele immer fortschreitet, so bringen sich auch immer höhere Tätigkeiten zur Verwirklichung, und es steht eine auf der andern, wie dies bei dem Erkenntnisvermögen sichtbar wurde. Dabei zeigt sich auch ein Gesetz der Ordnung sowohl in der Entwicklung des Einzelnen für sich, als auch in seiner Koordination mit der Gesellschaft. Die Ordnung wird durch den Zweck bestimmt und kommt zum Bewusstsein im Begriff.

Zugleich werden aber auch die manigfaltigen Beziehungen der Begehrungen untereinander durch die Auswahl bewusst und erhalten dadurch einen *objektiven Inhalt*, der aber keine Gegenstände umfasst, sondern *nur diese Beziehungen des Begehrens*. Sofern sie erkannt werden, sind sie Subjekt-Objekt und gehören dem Erkenntnisvermögen und werden in Ideen und später in Begriffen ausgedrückt. (250) Dies sind die *ethischen Ideen*. In Allgemeinen wird das Begehrte als *Gut*, das Verdrängte als Übel erkannt. Durch die Mannigfaltigkeit der Beziehungen erscheinen beide als *relativ*, und man unterscheidet *höhere Güter* und *niedere* und auch *Gleichgültiges*. Da ferner auch die Ordnung der Begehrungen gemäss dem erkannten Zweck allgemein, d.h. in Begriffen erkannt wird, so erscheint dagegen das Begehren des Einzelnen nach seinem perspektivischen Gütersystem als nebensächlich und es wird das *Normale* gefunden oder das *Gesetz*. In Beziehung zu den anders gearteten Begehrungen des Einzelnen erscheint dies Gesetz als *Pflicht*, worunter zu verstehen ist, dass jeder nach der allgemeinen Ordnung der menschlichen Natur und auch nach der allgemeinen Koordination der Gesellschaft diese oder jene Gegenstände allen andern vorziehen muss. Die anders geartete Verwirklichung eines Begehrens wird deshalb als Übertretung und *Sünde* erkannt, sofern das Bewusstsein des Gesetzes oder der Pflicht schon entwickelt war, andernfalls aber als Rohheit.

Alle diese Begriffe gehören dem Erkenntnisvermögen an, sofern uns als Subjekt-Objekt die Beziehungen des Begehrungsvermögens bewusst werden. Ihre systematische Erkenntnis ist die *Ethik*. Die Ethik hängt daher vollständig ab von der eigenen sittlichen Entwicklung des Menschen, und je nach seiner sittlichen Stufe wird die Ethik, da sie nur das Bewusstwerden

und Begreifen der erlebten sittlichen Beziehungen ist, auch ganz verschiedene Gestalt anzeigen, welche die (251) Geschichte der Ethik aufzusuchen, zu ordnen und zu deduzieren hat. Das Subjekt der ethischen Begriffe ist aber das Begehrungsvermögen in seiner Entwicklung. Dies ist eine eigene *Qualität*, verschieden von der Erkenntnis, die es von sich gewinnt. Da die Verwirklichung der Begehrungen aber von der Auswahl abhängt und diese ohne Vorstellung von Objekten unmöglich ist, so *wird das Begehren von Stufe zu Stufe immer abhängiger von der Erkenntnis*. Sobald nun die ethischen Begriffe durch Verwirklichung höherer Tätigkeiten bewusst geworden sind, und sich die Auswahl nach dieser Erkenntnis als nach der Pflicht richtet, so schreiben wir diesem Begehren eine andere Bestimmtheit der Qualität zu. Wir nennen ein solches *ideal* oder *moralisch*, und sofern es durch wiederholte Verwirklichungen zu einer lebendigen Kraft geworden ist, *Tugend*. Die einzelnen Akte, die auf der unteren Stufe Affekte waren, heissen nun *Begeisterung*, und das Vermögen der Seele, wodurch solche Begehrungen überhaupt möglich werden, ist das sogenannte *Gewissen* als die moralische Natur des Menschen.

Hier scheint nun ein Zirkel der *Methode* vorzuliegen, da die Ethik von den ethischen Akten abhängig gemacht wird und diese wieder von den ethischen Begriffen. Allein dieser scheinbare Fehler lässt sich leicht durch Distinktion beseitigen und die Methode deduzieren. Denn die Begriffe können allerdings nicht entstehen ohne Akte der Begeisterung, deren Bewusstsein sie sind (252) in wissenschaftlicher Ausbildung. Diese Akte erscheinen aber zuerst in der Entwicklung der Begehrungen überhaupt ohne alle Überlegung koordiniert den gegebenen Veranlassungen als Antwort unseres Vermögens. Sofern sie nun bloss diese *subjektive* Seite haben, machen sie die sogenannte *Moralität* des Menschen aus. Da die Verhältnisse aber kompliziert sind, so wird die wissenschaftliche Ausbildung erst eine begriffliche objektive Ordnung erkennen können. Mithin muss die Moralität häufig nach objektivem Masstab fehlerhaft sich äussern, weshalb wir viele begeisterte Handlungen sehen, die wir für verkehrt und schädlich erkennen. Die objektive Erkenntnis ergibt daher erst die sogenannte *Legalität* des Begehrens d.h. die objektive Richtigkeit in der Auswahl des Begehrten. Also ruht die Ethik auf der Moralität und kann nie-

mals im Zirkel Moralität erst begründen. Die Legalität des Wollens aber ruht umgekehrt auf der Ethik und kann ohne dieselbe niemals entstehen. Daher erfordert die zweite Stufe des Begehrens eine *Überlegung* und *Besonnenheit* und in ihrer höchsten Form eine Ethik als Grundlage der Auswahl.

Auf dieser zweiten Stufe tritt mithin auch zuerst der *Konflikt* nicht bloss der Begehrungen untereinander, wie auf der ersten Stufe in Liebe und Hass, hervor, sondern auch wegen des Gegensatzes der Moralität gegen die untergeordneten (253) Leidenschaften der Konflikt zwischen dem Guten und dem *Bösen*. Je nach dem Übergewicht, welches die beiden Mächte erlangt haben, entsteht bei den Verwirklichungen des Willens entweder eine Befriedigung oder das sogenannte *gute Gewissen*, wenn in dem Kampfe das höhere Leben obgesiegt hat, was man als *Selbstbeherrschung* bezeichnet, oder im umgekehrten Falle, wenn die Leidenschaft überwog und die Pflicht dennoch erkannt, aber nur schwächer gewollt war, das *böse Gewissen*. Da wir aber in allen diesen Verwirklichungen selbst das Subjekt sind und das Vermögen zu dem einen, wie zu dem andern in uns haben, so liegt darin das Bewusstsein unserer *Freiheit*. Da jede Begehrung *unsere* Begehrung ist und nicht etwas andres in uns begehrt, sondern nur wir selbst als reales Subjekt aller Wollungen uns zum Bewusstsein kommen, so stellen wir uns unter die Kategorie der *Ursache* und erkennen darin unsere *Verantwortlichkeit* und *Zurechnungsfähigkeit*. Dieses Bewusstsein muss notwendig entstehen, ganz unabhängig von allen Ansichten, die man etwa von dem Weltlauf und seinem Zusammenhang hat; denn diese Begriffe sind nicht physische, sondern ethische, in denen die Qualität des Wollens uns in ihren inneren Beziehungen bewusst wird.

Auf der zweiten Stufe des Begehrungsvermögens muss sich nun das Wollen wegen seiner Abhängigkeit von der Erkenntnis in einem (254) *Schlusse* darstellen, was Aristoteles zuerst klar erkannt hat. (Vergl. den dritten Band meiner „Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe". Perthes, Gotha). Entsprechend der Natur des Willens überhaupt, der ursprünglich ein leidendes Verhalten als Reaktion auf die gegebenen Koordinationen der Aussenwelt ist, erscheint die Veranlassung zum Entschluss in der *zweiten Prämisse*, in welcher die tatsächlichen Verhältnisse des gegebenen Falles und die Beschaffenheit des

handelnden Subjekts erkannt werden. In dem *Obersatze* aber liegt die lebendige Kraft des durch früheres Wollen aufgespeicherten Reaktionsvermögens, gleichsam der ethische Reichtum des Subjekts, seine Gesinnung, welche den allgemeinen Beziehungen der verschiedenen Kreise der Dinge koordiniert ist und von diesen das allgemeine Bewusstsein ist. Der *Schlusssatz* stellt die Beziehung zwischen den beiden in den Prämissen gegebenen Elementen dar und heisst in diesem Sinne als durch Erkenntnis vermittelter Wille der *Vorsatz* oder auch der *Entschluss*, der dann in Handlung übergeht. Sofern er aber nur potential ist als bloss durch Reflexion vorgestellter Akt, so muss er auch den Charakter des Begehrens oder Wollens behalten, und erst die Verwirklichung in der Handlung bringt uns in die Energie als in die Anschauung und den Genuss des Begehrten oder Gewollten.

c. Die Religion.

Da nun wegen der Entwicklung der Erkenntnis der Wille immer mehr durch Einsicht in die Zusammenhänge der Dinge vermittelt wird, so wird notwendig die höchste Stufe des Wollens darin bestehen, dass dem Untersatze als Obersatz eine Gesinnung antwortet, die auf alle Dinge überhaupt, d. h. auf die ganze Weltordnung bezogen ist. Auf der untersten Stufe des Willens sehen wir den Verlauf der Dinge (255) perspektivisch an und müssen uns daher auch *mehr leidend* in eigentlichem Sinne verhalten, sofern sich eine Menge von Reaktionen, die in uns durch die Beziehungen zur Welt ausgelöst werden, nicht verwirklichen können. Auf der zweiten Stufe wird durch die Erkenntnis der allgemeineren objektiven Zwecke, denen unser Wille als Begeisterung und ideale Hingebung entspricht, eine leichtere Unterordnung der persönlichen Interessen unter die ethischen Ideen und so das Bewusstsein von dem *Übergewicht unserer Aktivität* gewonnen, da jeder Veranlassung zur Handlung die Wucht der allgemeinen ethischen Gesinnung antwortet. Allein da der Untersatz uns durch seine Beziehung auf unsere Individualität selbst herausfordert, indem er nicht nur die gegebenen Verhältnisse, sondern auch unsere persönliche Beschaffenheit in Rechnung zieht: so wird auch wegen der allgemeinen Notwendigkeit der Gegensätze unsere Person in diese Gegensätze

durch Liebe und Hass hineingezogen. Erst auf der dritten Stufe entsteht ein Wollen, welches wir *religiös* nennen und welches zugleich den Charakter der vollkommenen *Freiheit* an sich tragen kann. Sofern nämlich unser Wollen den perspektivischen Charakter ganz verliert, da es nicht mehr auf die nächstliegenden Bedingungen der Aussenwelt und unserer Lage, auch nicht mehr auf allgemeine, aber entgegengesetzte Zwecke im Weltlauf bezogen wird, sondern auf die Vorstellung des Alls und seiner Ordnung, die wir mit Liebe bejahen und in keinem Stücke verneinen: so kann dieser Gesinnung gegenüber auch der Untersatz nichts bringen, was damit nicht im Einklang wäre. Es muss daher jede Veranlassung zum Wollen und jede Reaktion dieses unseres Wollens als in der Ordnung des Alls mit befasst erscheinen. Wir wollen daher Alles, wie es geordnet ist, und finden uns eingeordnet in den allgemeinen und besten Zusammenhang. Mithin (256) können wir uns in keinem Stücke beeinträchtigt, verletzt und gehindert fühlen, und daher nicht leiden, sondern, da jeder Veranlassung zum Wollen die Gesinnung antwortet, welche diese Veranlassung in der Ordnung findet, so ist Alles unserem Willen entsprechend und wir wollen daher mit vollkommener *Freiheit.*

Wegen der Beziehung unserer Gesinnung auf das All oder die Gottheit nennen wir sie *Religion.* Obgleich nun die Auffassung des Alls allerdings jedem Menschen, sofern er an der Vernunft teil hat, möglich ist, so müssen doch grosse Unterschiede der Auffassung sich ergeben je nach dem Grade der Vollendung der Erkenntnis. Darum gibt es verschiedene Religionssysteme und verschiedene Philosophien. Dementsprechend ist auch die Religion nur der gemeinschaftliche Name für die vielen auf das All bezogenen Gesinnungen der Menschen und muss koordiniert ebensoviel Unterschiede und Wertstufen zulassen, als die Erkenntnis des Alls verschieden ist. Auf dem Standpunkte des Fetischismus und anderer niedrigen Religionen wird das perspektivische Interesse der Person noch ganz mit hineingezogen in die religiöse Gesinnung, da der Gott als ein zufälliges Ding beeinflusst werden kann wie andere Dinge, und die Religion deshalb mit Wettermachen und Krankheitenheilen und dergleichen zu tun hat. Auf der höheren idealen Stufe, wie z. B. bei den Persern und Ägyptern werden die ethischen Gegensätze in das Prinzip des Alls selbst dualistisch hineingetragen, so dass

sich die religiöse Gesinnung im Kämpfen und Leiden an den Tag legt. Nur in der höchsten Religion, als welche uns das Christentum gilt, haben wir einen möglichen Einklang mit der wissenschaftlichen (257) Weltauffassung, wie sie die wahre Philosophie gibt, und mithin eine Reinigung der religiösen Gesinnung von allen den perspektivischen und den allgemeinen objektiven Gegensätzen des Weltlaufs durch die Annahme der Schöpfung, der Providenz, der Erlösung und der Glorie, so dass die ganze Welt als die in sich einstimmige Offenbarung Gottes, die er nicht zurücknehmen möchte, angesehen wird und mithin auch die volle Befriedigung und *Freiheit* des Gemütes.

Was die Religionslehren oder Dogmen in der Form der *Ideen* erkennen und mehr metaphorisch ausdrücken, sucht die Philosophie in *Begriffen* zu leisten. Jene haben ihr Ziel in einer *Orthodoxie*, die Philosophie ist aber als Wissenschaft immer *Gnosis*. Da nun aber die philosophische Erkenntnis abhängt von der wissenschaftlichen Begabung und der sittlichen Natur des Philosophierenden, so wird es viele Philosophien geben, die tief unter der orthodoxen, religiös-dogmatischen Erkenntnis stehen, wie z. B. der Materialismus und Darwinismus, der Positivismus und Dualismus und Spinozismus und der Idealismus. Die wahre Philosophie wird aber auch nicht über der Orthodoxie stehen, sondern nur der wissenschaftliche Ausdruck derselben Wahrheit sein.

(258) 3. Das Bewegungsvermögen.

Wenn wir zurückblicken auf das Fundament der Einteilung (vergl. S. 142ff.) so zeigt sich, dass wir die Qualitäten der realen Wesen danach unterschieden, ob sie in ihrem Verkehr untereinander sich leidend oder tuend verhalten. Nun erkannten wir, dass Begehren oder Wille in uns eine innere Tätigkeit ist, leidend bezogen auf die Einwirkung der übrigen Welt. Wie wir diese Qualität in ihren Entwicklungsstufen verfolgten, so müssen wir jetzt auch die andere Seite hervorkehren, wonach *wir selbst als handelnd Ursache der Veränderung in der Aussenwelt werden*, die sich uns gegenüber in entsprechender Weise leidend verhält.

Wir nennen dies Vermögen nach der *Bewegung*, weil der Gesichtssinn mit seiner Übermacht die Sprache in Beschlag genommen

hat und uns alle Veränderungen der Aussenwelt unter den perspektivischen Formen von Raum und Bewegung zeigt, die das Bewusstsein unserer eigenen Auffassungstätigkeit bei Gesichtswahrnehmungen ausdrücken, so dass auch fast alle Ausdrücke der Sprache mit Bildern aus dieser Sphäre gestempelt sind. Wir müssen daher sofort erklären, dass der Terminus Bewegungsvermögen *metaphorisch* sein soll, und dass wir einen viel allgemeineren Sinn des Wortes fordern, nämlich die Ursache aller Veränderung in den realen Wesen, die durch Koordination mit unseren inneren Zuständen erfolgt.

Dass dies nun eine *Qualität* ist, sieht man daraus, dass wir je nach der Wirkung, die ein Wesen hervorbringt, es als qualitativ bestimmen und als einerlei oder verschieden setzen. Z.B. ein Sauerstoffteilchen ist mit einem andern einerlei, weil es dieselben Wirkungen hervorbringt; es ist aber verschieden von einem Wasserstoffteilchen, weil dieses anders wirkt. (259) So ist es auch einerlei, dieses oder jenes Pferd anzuspannen, sofern sie gleich stark ziehen oder gleich schnell laufen u.s.w. Und Dichter und Sänger z.B. sind verschieden, sofern ihre Leistungen verschieden sind. Mithin ist das Bewegungsvermögen eine Qualität der Wesen.

Wir sehen hieraus zugleich, dass dies Vermögen nicht bloss eine bestimmte Entwicklungsstufe der Wesen ist und nicht etwa bloss dem Menschen und den beseelten Geschöpfen zukommt, sondern als ein *metaphysisches* für alles Reale gemeinsam gilt. Denn es ist ganz gleichgültig für den metaphysischen Begriff dieser Qualität, ob die Wirkungen mit Bewusstsein geplant oder instinktiv ausgeübt oder in den mechanischen Beziehungen der Wesen geleistet werden. Sofern immer ein Wesen A einem andern Wesen B in der Art koordiniert ist, dass die Zustände in B als verursacht oder bedingt durch die Zustände in A erklärt werden müssen, sofern wird A ein Bewegungsvermögen zugeschrieben. Es versteht sich daher von selbst, dass die unterste Stufe dieser Tätigkeit in allen Wesen mit einem so niedrigen Grade der Bewusstheit verbunden ist, dass wir dieselbe verglichen mit dem eigentlichen Bewusstsein als *unbewusst* bezeichnen.

Die Stufen dieser Qualität aber verfolgen wir bei dem menschlichen Vermögen und machen von diesem den Rückschluss auf die übrigen Wesen, da uns die Seele das einzige

reale Wesen ist, das wir unmittelbar kennen, sofern seine Zustände selbst bewusst werden.

a. Perspektivische Stufe. Instinkt und empirische Technik

Die unterste Stufe ist nun notwendig ganz bewusstloses und mechanisches Tun. Das reale Wesen findet sich im Verkehr mit andern Wesen (260) veranlasst zu Tätigkeiten, die wieder koordinierte Veränderungen, d.h. andere Tätigkeiten in andern Wesen auslösen, *Jedes Wesen zeigt sich dadurch als ein selbständiges Glied in der Kette aller Wesen;* denn wenn es fehlte, so wäre plötzlich die ganze Kette zerrissen; wenn es aber auch wie bei der erkennenden und wollenden Tätigkeit bloss eine den Veränderungen anderer Dinge koordinierte innere ideelle Tätigkeit ausübte, die nicht wiederum ihrerseits Veränderungen nach aussen nach sich zöge, so wäre auch dann eine Gemeinschaft der Dinge unmöglich, und es wäre schon ohne Folgerichtigkeit, anzunehmen, dass unsere eigenen inneren Zustände sich nach den Zuständen in anderen Wesen richteten; denn dadurch wären diese anderen schon als bewegende Kräfte aufgefasst und mithin müssten wir selbst auch entsprechende Wirkungen nach aussen hin haben können.

Da nun ein Wesen überhaupt nicht *sein* kann, wenn es nicht *irgendwie* ist, so muss ihm also auch eine eigentümliche Bestimmtheit oder Qualität zugeschrieben werden und mithin muss bei den Vermögen, andere Wesen zu verändern, die Tätigkeit, die ein Wesen im Verkehr mit anderen antwortend ausübt, eine qualitativ eigentümliche sein. Die untersten Arten solcher Tätigkeiten nennen wir *physikalische* und *chemische,* die daher jedem Wesen und also auch der Seele zukommen. Diese Auffassung der Tätigkeiten gehört aber dem Gesichtssinn an, und wir brauchen uns nicht einzubilden, als wenn darum die Seele abwechselnd als Säure oder Basis oder Salz und Krystall erschiene, sondern wir werden bloss folgern, dass auch die Seele solche Tätigkeiten ausübt, die für den Gesichtssinn und seine Sphäre koordiniert so erscheinen müssten, obwohl die Tätigkeiten selbst mit diesen Auffassungsformen nichts zu tun haben, ebenso wie für den Gesichtssinn der Ton als schwingende Luft aufgefasst wird, der er doch garnicht ähnlich ist.

Die Tätigkeiten der bewegenden Kraft äussern sich nun in allen Bewegungen des Leibes, wir nehmen Besitz von den Nervenbahnen, bewegen die Muskeln, die Stimme ertönt, die Glieder (261) des Leibes regen sich, wir drehen den Kopf, strecken und beugen die Arme und Beine, gehen und laufen und springen und ergreifen mit den Lippen und Kinnbacken fremde Dinge, wir kauen, wir wirken auch durch die Glieder auf die äusseren Gegenstände ein.

Je geringer nun die innere Tätigkeit eines Wesens entwickelt ist, desto unmittelbarer muss auch Schlag auf Schlag die Gegenwirkung sein, die es auf empfangene Reize ausübt. Dass die *Ursache*, die es für Veränderungen anderer Wesen bildet, *keine absolute* sein soll, versteht sich von selbst nach den früheren Betrachtungen. Das ursachliche Tun kann daher von der andern Seite betrachtet auch als *Leiden* erscheinen, sofern es selbst wieder vorhergehenden Zuständen anderer Wesen koordiniert ist. Hier aber wird ausschliesslich die erstere Beziehung ins Auge gefasst. Ein Wesen A ist in einer Tätigkeit a; von ihm verursacht wird in dem Wesen B der Zustand b; dieser bestimmt C zu der koordinierten Tätigkeit g. Hier haben wir überall Tun und Leiden als doppeltes Gesicht jedes Zustandes z. B. von b. Es hängt ab von a und bedingt g. Hier fassen wir bloss die Beziehung zu g auf, d. h. sein Bewegungsvermögen. Sind die Wesen nun einfach, so folgt sich unmittelbar a, b, g. Ist aber B innerlich zu einer komplizierten Lebenstätigkeit gekommen, so kann a auf B so wirken, dass in B zuerst Zustand k entsteht, durch diesen l, m, n, r erregt wird, auf diese Erregung vielleicht ž und e folgt und dann erst b ausgelöst wird, welches nun auf C wirkt und es in den Zustand g bringt. Auf der untersten Stufe werden die Bewegungen einfach und unmittelbar sein, auf den höheren vermittelt und kompliziert. Die einfachen werden immer *unbewusst* geschehen, die komplizierten können aber unbewusst oder bewusst sein.

Sind sie unbewusst, so nennen wir sie im allgemeinen *natürlich* und *mechanisch*. Sind sie dabei einfach, so heissen sie *unorganisch*. Sind sie unbewusst und mechanisch, aber kompliziert, so nennen wir sie *Reflexbewegungen* nach der Analogie mit den physiologischen Vorgängen. Ein peripherischer (262) Reiz geht durch einen sensiblen Strang, trifft ein zentrales Ganglion, erregt dort verschiedene molekulare Bewegungen, die

nun auf eine motorische Bahn überführen und sich in einer Muskelbewegung äussern. Lassen wir diese Bilder aus der Sphäre des Gesichtssinnes beiseite, so behalten wir für den Begriff der Reflexbewegung bloss die inneren Vorgänge übrig, bei denen auf eine Empfindung andre Empfindungen oder Vorstellungen, die damit auf eine gesetzliche Weise entweder mechanisch oder organisch koordiniert sind, folgen und die dann wieder eine ideelle Tätigkeit herbeiführen, welcher eine Veränderung eines andern realen Wesens koordiniert ist. Da nun unsere Sinnesempfindungen durch Zusammentreffen im Bewusstsein mechanisch koordiniert sind, so assoziieren sie sich; hinzutreten allerlei Gefühle, Begehrungen, Gedanken, die sämtlich in einer gewissen Abfolge bei Auslösung eines der zugehörigen Elemente wieder als Reflexbewegung ins Bewusstsein treten. Wenn wir daher einen Menschen wiedersehen, dessen Namen wir beim ersten Sehen hörten, so fällt uns mit dem sichtbaren Eindruck auch der hörbare Name durch eine Reflexbewegung wieder ein, obwohl wir jetzt nichts hören; ebenso kommen unsere Gedanken über ihn oder seine Worte wieder in unsre Erinnerung. Wenn ein Dichter einen Vers baut, ein Redner redet, so bringt die Reflexbewegung die zu jedem gebrauchten Wort und zu jedem Bilde zugehörige Gruppe von Gefühlen, Anschauungen und Gedanken zur Auslösung, und so ist er im Stande, seine Gedanken weiter zu spinnen, den Vers zu vollenden und den Reim zu finden; denn auch dafür dient jedesmal die zugehörige Reflextätigkeit.

(263) Es verschlägt nun nichts, dass diese Vorgänge *unbewusst* bleiben, weil sie in der Sphäre niedrigerer Bewusstheit sich ereignen und nur durch Schlüsse erkannt werden; denn auch, wenn wir mit deutlichem Bewusstsein alle diese Vorgänge anschauen könnten, würden sie ihren *perspektivischen* Charakter dadurch nicht im Mindesten verlieren, sofern sie sich alle nur aus der individuellen Natur des Subjekts und der in ihm entstandenen Koordinationen erklären lassen. Da nun keine bewusste Überlegung und Begründung bei diesen Bewegungstätigkeiten vorkommt, so nennen wir sie *instinktiv*.

Wir müssen aber fragen, ob wir sie als Wirkungen *andrer* Wesen auf uns oder als *unsre* bewegende Tätigkeit auffassen müssen. Nun ist klar, dass den äusseren Ursachen koordiniert nur die Empfindung ist als Anfangsglied der Reihe der Wirkungen,

Um aber z.B. von dem Gesichtseindruck einer Person zu der Erinnerung ihres Namens weiterzugehen, dazu nötigt uns nicht die äussere Ursache, sondern *nur unser reales Subjekt,* in welchem das Farbenbild mit dem Tonbild assoziiert war. Die Tätigkeit, wodurch der Name reproduziert wird, geht also von unserem Subjekte aus; *wir selbst sind die bewegende Ursache.* Darum ist *keine Entwicklung der Erkenntnis und der Willenstätigkeit* möglich ohne Zufuhr des Vorstellungsstoffes, der erkannt wird und uns zu einem Willen veranlasst, also nicht ohne das bewegende Vermögen. Aber dennoch sind diese drei Vermögen scharf voneinander im Begriff zu trennen, und es ist bloss Schwäche im Denken, (264) wenn man wegen ihres Zusammenwirkens sie für einerlei hielte. Denn Wagen, Kutscher und Pferde wirken auch zusammen; dennoch würde man in diesem Falle einen Menschen unter Kuratel stellen, wenn er den Kutscher mit dem Rad und dem Pferde zusammen brächte und sie für ein untrennbares Ganzes erklärte. Ebenso ist aber die Erkenntnis zwar abhängig von der Vorstellungsbewegung, dennoch davon himmelweit verschieden und der Wille ebenso. Es sind drei Qualitäten, nicht *eine* Qualität. Um dies deutlich zu machen, denken wir uns etwa einen Menschen, der nichts *begehrt.* Was würde es helfen, ihm Vorstellungen zuzuführen von einer Helena oder von Goldklumpen oder von Gelegenheiten zu ehrenhaften Taten. Die Helena müsste abziehen und das Gold bliebe liegen und die Taten würden nicht geschehen, weil er nichts begehrt und wählt. Das Huhn pickt das Weizenkorn und nicht die glänzendere Perle, weil das Begehren bestimmend ist. Ebenso ist es mit der *Erkenntnis.* Dieselben Vorstellungen als Stoff können uns durch das bewegende Vermögen gegeben werden; der eine aber erkennt, der andere nicht den Sinn oder den Unsinn, der in der zufälligen Verknüpfung der durch das bewegende Vermögen uns gelieferten Vorstellungen liegt.

Nun war aber das bewegende Vermögen eigentlich auf *Wirkungen auf andere reale Wesen* bezogen. Wegen des inneren Reichtums von Tätigkeiten wird daher der Übergang zur Handlung zunächst verschoben durch diese zwischentretenden Vermittelungen, und es kann sogar die ganze bewegende Tätigkeit aufgesogen und konsumiert werden durch die dadurch ausgelösten Akte der Erkenntnis und der Gefühle. Die Bestimmung dieser zwischentretenden Vermittelungen (265) aber ist eigentlich

nur, das Wirken nach aussen intelligent zu machen und besonnen und es aus der bloss instinktiven Natur zu der menschlichen oder überlegten Handlung überzuführen. Wenn deshalb die bewegende Tätigkeit nicht zur Handlung fortschreitet, so ist das so, wie wenn einer für eine Unternehmung grosse Mittel arbeitsam erwirbt, dann aber stirbt, und die Erben die Unternehmung zwar nicht ausführen, die erworbenen Mittel aber vortrefflich für sich verwerten.

Nachdem wir daher diese innere Verwertung des bewegenden Vermögens kennen gelernt, müssen wir jetzt den umgekehrten Weg gehen und *die Verwertung der Erkenntnis und des Willens für die äusseren Handlungen verfolgen.* Durch die reproduzierten Vorstellungen wird uns Gelegenheit geboten zu Erfahrungen und zu dem ganzen Kreise der ersten Stufe der Erkenntnis zu gelangen. An diese schliessen sich nun wieder die Triebe, die Affekte, die Leidenschaften, kurz die Äusserungen des Willens der ersten Stufe des Begehrungsvermögens an. Da die Erkenntnis nun bloss das gegebene Wirkliche erkennt, das von ihr Erkannte aber im Gedächtnis zurückbleibt und durch das bewegende Vermögen in mannigfaltiger neuer Verknüpfung wieder reproduziert wird, so entstehen zwei neue Qualitäten in der Seele.

Entweder nämlich werden sich die Gestalten der reproduzierten Vorstellungsgruppen untereinander anpassen, um für die immer wachen Erkenntnisprinzipien einen Sinn zu geben, wie dies im Träumen und im wachen Phantasieren geschieht. Dies ist ein *Spiel* und die bewegende Tätigkeit bemächtigt sich der sinnlichen Organe und führt die äusseren Dinge zu Veränderungen, die uns sinnenfällig das Bild wieder liefern, das der *Phantasie* vorschwebte, wie beim Zeichnen, Singen, Reden und dem dichterischen Erzählen, beim Kneten in Wachs, beim Bauen u.s.w. (266) Dabei treten dann die zufälligen Veränderungen der Dinge, die nicht durch die leitende Phantasie vorgesehen waren, mit ein als Elemente in die Phantasie und bewirken eine entsprechende Veränderung und Anpassung der Phantasiegestalten an das neu Zugeführte, und so entsteht das erste *Spiel* der künstlerisch bewegenden Tätigkeit, die insofern *nachahmend* ist, als das die Bewegung leitende Element aus den Sinnen und der Reproduktion herstammt und daher nur Ähnliches erzeugen kann. Diese ganze Tätigkeit ist nun eine neue Qualität der Seele,

denn sie ist anders als die andern und nicht einerlei. *Die Erkenntnistätigkeit ist hier dem bewegenden Vermögen dienstbar* und liefert bloss den Stoff und die Anpassungsgründe. Das Tun selbst aber und die Produkte der Phantasie werden nicht um der Erkenntnis willen gesucht, da auf sie die Gegensätze wahr und falsch nicht anwendbar sind, sondern neue Kriterien des Urteils entspringen, das man hier *Geschmack* nennt und dessen Kriterien *schön* und *hässlich* heissen.

Bei der zweiten Qualität, die durch Verbindung der bewegenden Kraft mit dem Willen entsteht, verhält sich die Sache anders. Dieselbe Phantasie nämlich und die erworbenen Fähigkeiten der Bewegung des Leibes und der Veränderungen der äusseren Dinge geben dem Willen die Möglichkeit, *sich zu vermitteln und zu verwirklichen.* Der Affekt soll z. B. in dem angenehmen Geschmack eines Apfels gelegen haben. Nun bringt die Phantasie die Vorstellung des Baumes mit seinen Früchten und die Vorstellungen der Bewegungen des Erkletterns und Greifens und die ganze Gruppe dieser Phantasietätigkeiten passt sich dem (267) starken Affekt an und ordnet sich derart, dass die ganze Kette der Bilder von dem Affekte aus beginnt, dann folgt Frucht, Baum, klettern, hingehen, aufstehen und nun tritt das bewegende Vermögen in Tätigkeit und dieselbe Reihe wird in umgekehrter Ordnung ausgeführt, so dass das letzte Glied wieder der Genuss der Frucht wird. Hier ist nun das Verhältnis des Willens und der bewegenden Kraft ein Herrschaftsverhältnis. Die Bewegungen ohne leitenden Willen sind sinnlos und nutzlos; der Wille ohne die bewegende Kraft hat keine Vorstellung der Mittel, sich zu verwirklichen, und keine Handlung. Mithin dient der Wille dem bewegenden Vermögen zur Leitung und gibt ihm den *Zweck* und dieses dient dem Willen als *Mittel.* Dies nun weiter durchzuführen ist hier nicht von Nöten. Es genügt einzusehen, dass die ganze *erfahrungsmässige Technik* auf diesem Wege entsteht; denn alle Gewerbe sind diesen Gang gegangen durch langsame Vervollkommung in aufgespeicherter und mehr und mehr zur Vermittlung herangezogener Erfahrung. Vom Stein, mit dem der rohe Mensch die Nuss aufschlug oder den Feind traf, bis zum Hammer oder zum Schwert aus Eisen ist nur die Vermittlung zwischen Bewegung und Wille besser gelungen durch reichere Erfahrung und besser genutzte Arbeit der Phantasie.

Zu dieser Technik gehört auch das sogenannte *Handeln*, das man früher fälschlich in die Ethik zog. Der Entschluss z. B. jemandem etwas zu schenken, erfordert eine gewisse Reihe technischer Bewegungen, wodurch das Wort gesprochen oder der Gegenstand gereicht wird. Hier ist nun die Bewegungsvermittlung sehr einfach. Da die Handlungen aber häufig durch Vermittlung anderer Menschen (268) ausgeführt werden, z. B. wenn der Feldherr mit seinem Heere den Feind schlagen will oder der Staatsmann eine Versammlung leiten oder den Staat beherrschen will, so bedarf es einer durch viele Erfahrungen bereicherten und verfeinerten Technik, um den Willen und die Bewegungskräfte der andern zu bestimmen und sich dienstbar zu machen. Der Entschluss, soweit er ethisch ist, muss daher völlig von der Handlung oder Tat geschieden werden, die dem allgemeinen technischen Vermögen zufällt und nach ganz andern Kriterien beurteilt wird; denn das Ethische wird als gut oder schlecht getadelt oder gelobt; die technische Handlung aber als *nützlich* oder *schädlich* und als *geschickt* oder *ungeschickt*. An der Verschiedenheit dieser Kriterien erkennt man deutlich, dass es sich um eine ganz andere Qualität dreht, die im ersten und im zweiten Falle in Frage kommt.

b. Ideale Stufe. Wissenschaftliche Technik, Kunst, Besonnenheit.

Wir wenden uns nun zu der zweiten Stufe, auf welcher die Ideen zu einer wissenschaftlichen Erkenntnis gelangen. Den drei Unterschieden gemäss, die wir innerhalb des Kreises des Bewegungsvermögens hervorhoben, müssen wir auch auf dieser Stufe die Untersuchung und Feststellung der Qualitäten sorgfältig nach drei Seiten durchführen. Doch ist jetzt der Weg geebnet und wir können kürzer verfahren.

Wissenschaftliche Technik.

Zunächst sehen wir, dass das leitende Prinzip der Bewegungen, welches im Willen lag, auf dieser Stufe wissenschaftlich wird. Demnach scheidet sich das Gute und (269) das Nützliche. Das Nützliche ist zwar seinem Wesen nach dienend auf das Gute bezogen. Da es aber als blosses Mittel an der Gesinnung nicht Teil zu nehmen braucht, sofern wir ja auch beliebige unbelebte Werkzeuge als Mittel verwenden, so kommt es, dass das Nützliche jedem beliebigen

Zwecke dienen kann. Mithin wird hier zuerst das bloss Nützliche zu verfolgen sein. Da wir nun zu der zweiten Stufe übergegangen sind, wo die bloss perspektivischen Gesichtspunkte wegfallen, so tritt das Nützliche hier in seiner Allgemeinheit auf und hat deshalb *als Masstab das in der Gesellschaft als Ziel oder Gut Geltende überhaupt, das allgemein Begehrte.* Die Mittel zu diesem Zwecke erkennt im Allgemeinen die *Volkswirtschaftslehre.* Diese ist allgemeine Technik. Sofern aber für diese Fähigkeit im Urteil nun noch die Ausführung mangelt, so bedürfen wir noch der *Produktion.* Diese aber kann nicht mehr bloss durch individuelle Erfahrung geleitet sein, wie auf der ersten Stufe, sondern darf jetzt wissenschaftliche Erkenntnis der Natur und ihrer Gesetze voraussetzen. So entsteht eine Industrie, die mit Hilfe der Wissenschaft produziert und deshalb wissenschaftlich ausgebildete Techniker verlangt.

Man stellt die Wirtschaft zwar mit Recht der Produktion entgegen, vergisst aber oft, dass auch die Wirtschaft unter derselben Idee steht, wie die Produktion. Beide setzen als Prinzip einen Willen, ein Begehrtes voraus, über welches sie selbst keine Rechenschaft geben können, dem sie nur dienen. Die Wirtschaftslehre ist nun die allgemeinste (270) Überlegung aller Mittel für diesen Zweck und berücksichtigt daher sowohl im Allgemeinen die Herstellung der Güter (Produktion) und ihren Umlauf (Zirkulation), als auch die notwendige Verteilung der Güter, um eine Zufriedenheit und weitere Mitwirkung der Produzierenden zu sichern, als auch endlich den richtigen produktiven Verbrauch der Güter nach Massgabe des der ganzen Überlegung vorstehenden Zweckes. Die unproduktive Konsumtion ist Gegenstand der Ethik und wird nur als ein Gesichtspunkt der Produktion von der Wirtschaftslehre mit in Rechnung gezogen. Auf diese Wirtschaftslehre gestützt müsste die Produktion erst anfangen. Wenn sie in Wirklichkeit nach bloss perspektivischen Standpunkten unternommen wird, so glückt sie zwar zuweilen, missglückt aber noch öfter. Jedenfalls ist die Produktion wissenschaftlich der Wirtschaftslehre untergeordnet, da sie im einzelnen bloss ausführt, was die Wirtschaftslehre allgemein gebietet. Die Wirtschaftslehre verhält sich zur Produktion und dem Handel, wie der Aufseher zu den Arbeitern. Beide aber sind dem Bauherrn untergeordnet, der hier der Wille ist, soweit dieser im allgemeinen in der Gesellschaft gilt.

Nach wissenschaftlicher Strenge müsste die Ethik den letzten Masstab bilden, nach dem alle Technik sich zu richten hat.

Die Besonnenheit

Von diesem Kreise des Nützlichen, bei dem die Gesinnung gleichgültig ist, unterscheiden wir nun die im eigentlichen Sinne sogenannten *Handlungen*, die nicht wie die eigentliche Technik die Mittel herbeischaffen, um dem Begehren zum Akt zu verhelfen, sondern welche (271) einen aktuellen Willen zur Darstellung bringen. Unter Darstellung verstehen wir den unproduktiven Gebrauch der von der Technik beschafften Güter, um die sittlichen Ideen in anderen zum Akt zu bringen. Da diese Tätigkeit nicht den Ursprung und die Ausbildung des ethischen Lebens in uns selbst betrifft und also nicht der ethischen Qualität angehört, sondern grade *das Ethische voraussetzt* und nur auf Darstellung des Ethischen nach aussen durch sinnlich- organische Mittel ausgeht, so gehört sie dem Bewegungsvermögen an, welches sich auf Veränderung äusserer Dinge bezieht und hier durch die ethische Sphäre vermittelt ist. Diese Tätigkeit ist nun im allgemeinen auch Technik, sofern es sich darum dreht, die gegebenen Mittel *nützlich* auszuwählen und *geschickt* zu verwenden zu einer zweckmässigen Bewegung.

Das erste Tun dieser Art ist daher die *Selbsterziehung*, d. h. die Auswahl und Verwendung aller Mittel, wodurch unser Wille diejenige Selbstbefriedigung und Vollendung erhält, die er sich selber wählt. Mithin die Gesundheitspflege, die richtige Zeiteinteilung von Arbeit und Musse, die Behandlung des Schlafs, der Affekte, der Ernährung, der Kleidung und des Ganges, der Stimme und dergleichen. Denn all dieses kann so oder auch anders getan werden. Z. B. wir sprechen etwa zu leise oder zu laut und bemerken, dass dadurch in anderen eine Auffassung unserer Persönlichkeit entsteht, wie wir sie nicht wollen und nicht wünschen. Mithin müssen wir jetzt unserem Willen gemäss über die Mittel der Bewegung, die wir besitzen, anders verfügen, um geschickt unsere Stimmorgane so zu bewegen, dass unser Wille dadurch zur Darstellung kommt. Wer dies nicht tut, ist nicht schlecht; aber er ist ungeschickt.

(272) Das zweite ist die Behandlung andrer Menschen und zwar zunächst der unmündigen. Wir nennen diese Tätigkeit *Erziehung* und die allgemeine Auffassung dieses Tuns die *Pädagogik*. Nun werden wir finden, dass höchst achtbare Menschen

in dieser Tätigkeit durchaus *ungeschickt* sind. Die Erziehung gehört deshalb nicht in das ethische, sondern in das technische Gebiet. Es kommt darauf an, die ganze Natur der Kinder, ihr körperliches und ihr Seelenleben nach seinen Gesetzen zu verstehen und die Mittel zu finden und zu gebrauchen, um in ihnen diejenigen Akte und Gesinnungen und Fertigkeiten und Einsichten hervorzurufen, die unserem ethischen Willen entsprechen.

Dann kommen die mündigen Menschen in Frage, und es dreht sich um den persönlichen und *gesellschaftlichen Verkehr*, den freundlichen und den feindlichen. Auch hier gibt es geschikkte und ungeschickte Menschen, die nicht zugleich darum schon gute oder böse Menschen sind, da es sich nur um den zweckmässigen Gebrauch der Worte und anderer Handlungen dreht, welche durch Erkenntnis des Seelenlebens in den andren richtig von uns vollzogen werden sollen, damit unser Wille zur Darstellung oder Erscheinung komme. Während wir uns freundlich gesinnt fühlen und diese Gesinnung von dem andern erkannt wünschen, kann ein unpassend gewähltes Wort im Gespräch beleidigen oder abkühlen und in ihnen eine von uns beklagte Stimmung hervorbringen. Mithin ist es eine Geschicklichkeit, eine Art von Technik, die auf der zweiten Stufe als eine wissenschaftliche Besonnenheit alle unsere Handlungen leiten muss.

In grösserem Masstabe auf eine Vielheit von Menschen, eine Partei oder den ganzen Staat angewendet, tritt diese Geschicklichkeit und Besonnenheit auf als *Staatskunst* oder *Politik*. Es handelt sich darum das (273) Seelenleben aller Schichten der Bevölkerung zu verstehen und diejenigen Worte und andere Handlungen zu sagen und zu tun, wodurch das Volk in eine von uns gewollte Disposition versetzt wird und gehorcht. Sie müssen nach der Pfeife des Staatsmanns tanzen und grade das begehren, was er wünscht, dass sie es begehren. Er wird sich demgemäss nicht darüber täuschen dürfen, was er ändern kann und was nicht; denn sobald er Unabänderliches ändern will oder die falschen Mittel anwendet, so verfällt er der Verachtung, dem Spott oder dem Hass und erreicht seine Ziele nicht. Auch hier handelt es sich nicht um die Tugend oder Schlechtigkeit des Staatsmanns, sondern um seine Geschicklichkeit.

Die dritte Sphäre, die hier innerhalb des ganzen Gebietes des bewegenden Vermögens in Frage kommt, ist die *Kunst*. Wir sahen, wie auf der ersten Stufe sich das Spiel und die

Nachahmung zeigt, geleitet von dem Geschmack. Der Geschmack kommt nun auf dieser zweiten Stufe zum Bewusstsein. Wir erkennen die Normen des Tuns, und unsere spielende und nachahmende Tätigkeit wird dadurch *künstlerisch* und bekommt *Stil*, während sie vorher nur unsere Manier war. Der Geschmack bedeutet die von Lust begleitete Empfindung der ästhetischen Ideen. Diese Ideen lassen sich zurückführen auf das Schöne, das Anmutige, das Erhabene und das Komische, deren genauere Ableitung Sache der Aesthetik ist. Demgemäss kommen nun die schönen Künste zur Entwicklung, indem alles Reden und Singen und Musizieren und die bauenden und bildenden Tätigkeiten nach einer Idee zweckmässig überwacht und geleitet (274) werden und nicht immer bloss das von uns ins Werk gesetzt wird, was durch die augenblicklich ausgelöste Reflextätigkeit von selbst hervorkam, sondern was von einem künstlerischen Verstande zugelassen wird. Der Künstler wird daher sein eigener Kritiker; sein Werk ist mithin eine Komposition und hat Einheit und Ganzheit; die Teile sind proportioniert und wirken zweckmässig und organisch an ihrer ihnen angewiesenen Stelle; von dem Ganzen lässt sich nichts wegnehmen und nichts zu ihm hinzutun. Wegen der Gegensätze der Stoffe und der Ideen gehen die Kunstwerke aber in Gattungen und Stilarten auseinander und für jede Art gilt ein besonderes Gesetz, das streng beobachtet wird. Der Geschmack, der hier leitet, ist nicht die blosse Lust, sondern die Empfindung und Erkenntnis der ästhetischen Idee. Nur auf der unteren Stufe ist Lust und Laune bestimmend, da noch kein Gesetz erkannt wird; hier aber sieht man ab von der im Augenblick in uns herrschenden Stimmung und verschiebt die Arbeit, bis die zugehörige Stimmung kommt; denn das Werk hat sein Gesetz in sich selbst und bei einer tragischen Szene müssen Worte und Handlungen der erdichteten Personen genau dem ästhetischen Gefühl entsprechen, das dadurch in uns und andern erregt werden soll. Der Dichter und Künstler ordnet sich deshalb seinem Werke unter, weil er in sich einen objektiven Masstab erkannt hat nach dem er arbeiten will. Er kann natürlich nicht seine Einfälle kommandieren, sondern diese kommen, wie überall auch bei der unteren Stufe, durch die geheime Wirksamkeit der psychischen Reflexbewegungen. Allein er bleibt (275) durch die geübte Kritik Herr im Hause und benutzt geschickt die Aufre-

gung seines Gefühls und seiner Phantasie, die hier als künstlerische Begeisterung und Inspiration durch die ideale Stufe der Entwicklung von selbst in ihm auftritt, wenn die künstlerische Begabung, das Genie, vorhanden ist.

c. Der Humor.

Auf jeder der beiden vorigen Stufen fanden wir ein Ineinandergreifen der drei Qualitäten der Seele. Die Erkenntnis und der Wille vermitteln die Bewegung, da das Vermögen, andere Dinge zu verändern, sich je nach der Ausbildung des inneren Lebens entweder direkt durch physikalische und chemische Wirkungen geltend macht, oder als eine Reflexbewegung durch eine Reihe grösserer oder kleinerer Zwischenglieder hindurchläuft, ehe sie nach aussen tritt. Während nun auf der idealen Stufe diese Vermittlung durch die Wissenschaft und die ethische Gesinnung und die ästhetische Kritik geleistet wird, so müssen wir auch eine höchste Stufe bei dieser Tätigkeit fordern, auf welcher alle Möglichkeiten und Äusserungsweisen derselben zu einer Verschmelzung und inneren Beziehung kommen. Dies geschieht nun dadurch, dass auch von den andern beiden Vermögen die höchste Stufe, also die Philosophie und die Religion die Vermittlung der Tätigkeit übernehmen, doch nicht etwa in dem Sinne, als ob sie selbst bewegen könnten; denn das steht ihnen nicht zu und die Erkenntnis chemischer und physikalischer Gesetze ist keine Leitung einer Fabrik, sondern das technische Vermögen benutzt bloss, weil der Geist nicht in Schiebladen gesondert ist, die im Bewusstsein gegebenen Elemente. Ebensowenig wie die Philosophie kann (276) auch die Religion bewegen, aber sie wird als gegebenes Element eine entsprechende Modifikation der bewegenden Kraft veranlassen. Mithin muss es auch ein Gebiet des Geistes geben, das seiner Qualität nach dieselbe bewegende Kraft ist, die jede Veränderung äusserer Dinge hervorruft, hier aber als das Gestaltende und Bewegende in dem inneren Leben der Seele auftritt. Wie diese Kraft nun auf der zweiten Stufe als die erfinderische Technik, als die Geschicktheit im Erziehen und Herrschen und als die künstlerische Kompositionskraft erschien und überall ihre Tätigkeit in besonderen Typen und Ideen sich zum Bewusstsein brachte: so muss nun auch auf der höchsten

Stufe die bewegende Kraft in ihrer Einheit sich bewusst werden und ihren eigentümlichen Inhalt finden.

Mithin erkennt sich das Ich schlechthin, abgesehen von allen einzelnen Tätigkeitsweisen und alle umfassend, als die bewegende Kraft. In sich unterscheidet es aber wieder die höchste Ausbildung, die es in seinen philosophischen und religiösen Ideen findet, von der Einzelnheit seines realen Wesens, das wie ein nichtiger Punkt des Alls erscheint und doch die ganze Fülle des Universums in seiner Vernunft durchdringt und in seinem Gefühl umfasst. Zugleich wird das Ich sich auch das zu verändernde Objekt in der höchsten Einheit der Beziehung vorstellen und also die Welt als Ganzes finden, auf das seine Bewegungen bezogen sind und welches doch nur in den winzigen Veränderungen der nächsten mit uns zusammengeordneten Punkten berührt werden kann und in seinem Begriff das Ich mit umfasst. Drittens wird das Ich auch seine Tätigkeit selbst sich zum Bewusstsein bringen und einerseits das Gelingen oder Misslingen der einzelnen Unternehmungen und Wirkungen (277) überblicken, anderseits die allgemeine Ordnung erkennen, in welcher alle seine eigene gelingende oder misslingende Tätigkeit miteinbegriffen ist. Diese ganze Auffassung und die dadurch entstehende Stimmung ist nun der *Humor*, sofern wir den Namen von den humoristischen Dichtern entlehnen, bei denen diese Stimmung bemerkt und von den einseitigen Stimmungen des Erhabenen und Schönen und Komischen abgesondert ist.

Betrachten wir nämlich die Tätigkeiten und Bemühungen des Ichs, sofern sie auf die Welt überhaupt gerichtet sind und gegen die dort herrschende Ordnung und Macht fehlen und bei vermeintlichem Besserwissenwollen des Ichs und in seinen eitlen Verbesserungsversuchen misslingen: so entsteht die Stimmung des *Komischen*, da das Ich und was von ihm unternommen wird, erscheinen muss als Meister Pfriem im Himmel oder als das Heupferd auf dem Heuwagen nach der Fabel, kurz als *lächerlich*, während der dies Objekt Betrachtende den nötigen *Witz* hat, um dergleichen Gegenstände lächerlich zu finden. Der Witz ist die subjektive, das Lächerliche die objektive Seite, und ihre Beziehung aufeinander in demselben Bewusstsein enthält das Komische. Der Witz nämlich ist das Bewusstsein von dem Richtigen und Wahren und Guten, gegen welches das vermeintlich Bessere als das Nichtige erscheint. Malvolio mit

seinem Dünkel ist lächerlich, weil wir es besser wissen, wie die Olivia gegen ihn gesinnt ist. Das Komische kann daher schon auf der perspektivischen Stufe auftreten, und es steht auch nichts im Wege, dass sich ein Paar Gegner wechselseitig lächerlich machen und beide dabei die Witzigen zu sein glauben, wie Luther und Dr. Eck, als der Dreck die Antwort auf den luteus war. Auch auf der zweiten (278) Stufe ist das Komische zu Hause, wenn das Ideale die Norm bildet, an welcher das Lächerliche erkannt wird, wie z. B. bei Swift und in den Abderiten. Bei dieser Auffassung des Komischen gilt das ideell Allgemeine, welches die Vernunft erkennt, als das Wahre und allein Wesentliche und Wichtige; das Einzelne und das Ich dagegen nach seiner realen Seite als null und nichtig. Auf dem perspektivischen Standpunkt ist daher schon das Übliche, die Sitte, die Mode und die herrschenden Vorurteile hinreichend, um jeden Verstoss dagegen von Seiten einer realen Persönlichkeit lächerlich zu finden, wie z. B. schon jede Person, die im Anzug der jüngst vergangenen Zeit erscheint, Lachen erregt.

Nun kann aber auch die andre Seite, die reale, hervorgekehrt werden. Das Ich als reales Wesen weiss sich als bewegende Ursache und ist erfüllt mit idealen Aufgaben, die es verwirklichen soll. Und so alle Personen. Mithin entsteht ein Ringen zu wirken und das Gute zu vollbringen und ein Gefühl der Verantwortlichkeit und der Freiheit und Pflicht; ebenso wie Entrüstung gegen andre, wenn sie ihre Pflicht nicht erfüllen, und böses Gewissen und Beschämung bei dem Bewusstsein der eigenen Mängel. Diese Auffassungsweise ist die *sentimentale*, die ebenso vollberechtigt ist. Denn das Ich ist real und ideell. Bei der komischen Stimmung setzt sich das Ich mit seiner Realität in das Ideelle. Es weiss das Richtige und mithin ist es sicher in diesem Sein und das andersartige Reale ist nichtig. In der sentimentalen Stimmung dagegen setzt sich das Ich in das Reale und daher entsteht nun das Streben, durch wirkliche Arbeit und Tätigkeit der Idee zu genügen, die als verfehlt und verschwunden und als Nichts erscheint, wenn wir (279) sie nicht verwirklichen. Auf uns kommt es an; der Staat geht zu Grunde, wenn wir nicht helfen. Diese Stunde, dieser Augenblick entscheidet, damit die Wahrheit und das Gute siege. Fehlst du, so geht das Schöne und Herrliche zu Grunde. Deine Feigheit, Trägheit, Wollust und Bosheit ist Schuld, dass die

Idee nicht durchdringen konnte. Gott rechnet auf dich, auf deine Treue und Arbeit und den gegebenen Augenblick. Diese sentimentale Stimmung ist ebenso natürlich, wie die andre, und sie findet ihren höchsten Ausdruck im *Tragischen*, wo es sich nicht bloss um perspektivisch angeschaute Ziele handelt, die das Individuum in seiner engeren Sphäre für das Wichtige hält, sondern wo die Verwirklichung von Ideen durch die kämpfenden und bis zum Tode ringenden Helden an die Welt als Einheit, an das Schicksal oder die Gottheit in religiöser Weise angeknüpft wird.

So reicht denn das Komische, wie das Sentimentale durch alle Stufen bis in die höchste hinauf. Hier aber kann die Beziehung und also die Einheit nicht fehlen, die eben in dem *Humor* erscheint. Der Humor ist der Gesichtspunkt, von welchem aus die gegensätzlichen Beziehungspunkte begriffen und mithin beide als berechtigte versöhnt werden. Denn durch den Humor zeigt sich, dass wir unser Ich als reales bewegendes Prinzip unter das Begehrungsvermögen und also unter die moralische und religiöse Leitung stellen und mithin die sentimentale Auffassung bejahen; dass wir zweitens aber auch unsere Realität dem Erkenntnisvermögen (280) unterwerfen und mithin durch Wissenschaft und Philosophie die ewige und von keiner Willkür abhängige Ruhe und Sicherheit der Welt anerkennen, in deren Ordnung unser Ich mit seiner Arbeit einbegriffen war, die nicht erst fertig gemacht zu werden braucht, sondern immer fertig und vollkommen ist, da nur von perspektivischem Standpunkt, also von der realen Seite aus jener Zweifel mit seinem Ringen entsteht. Man hat darum schon früher versucht, diese Stimmung durch „Lächeln unter Thränen" zu beschreiben; allein damit ist doch nur eine einzelne Erscheinungsform angegeben, bei der wir erinnert werden könnten an das Wesen des Humors. Wie die Definitionen Jean Pauls ungenügend sind, so befriedigt mich auch Vischers Erklärung nicht, da er die pantheistische Weltanschauung zur notwendigen Voraussetzung der Ästhetik macht und die Hegelsche Dialektik ihm die Festigkeit der Begriffe zerstört. Im Humor haben wir das Bewusstsein von unserem realen Sein mit seinem ideellen Inhalt, der nach der ethisch-religiösen Seite und nach der philosophisch-objektiven Seite hin zur Auffassung kommt. Mithin müssen wir sentimental unser und aller Persönlichkeiten Arbeiten und Ringen anerkennen

und mit Begeisterung und Zorn und Schmerz die Akte verfolgen und doch zugleich philosophierend all dieses in die Ruhe der Weltordnung einschliessen, wo keine Sorge wacht und keine Furcht zagt, wo nichts misslingt und kein Unglück wohnt. So erscheint uns die Anmassung und Eitelkeit lächerlich; die tragische Heftigkeit und Verzweiflung stört nicht den heitren Lichtglanz auf dem Meeresspiegel der Seele; aber unsre Sympathie (281) begleitet zugleich mit rührenden oder kräftigen Akkorden die edlen Taten, als deren fühlende und bewegende Seele auch wir uns wissen.

Es muss nun noch gezeigt werden, weshalb der Humor grade als die dritte Stufe des Bewegungsvermögens anzusetzen ist und nicht mit der Philosophie und der Religion identifiziert werden kann. Letzteres hat meines Wissens Lazarus allein versucht, ersteres ist in gewissem Sinne die Meinung Vischers. Wer wollte nun leugnen, dass die Spitze des geistigen Lebens, die Philosophie, die Religion und die Kunst eine zusammengehörige Weltauffassung darbieten muss! Daher ist die Schiebladentheorie Kants, der für die praktische und die theoretische Vernunft und die Urteilskraft und wieder für deren Unterabteilungen immer ganz getrennte und sich widersprechende Resultate in die Lade legt, allerdings sehr wenig der Natur des geistigen Lebens entsprechend, welches sich selbst ganz durchsichtig immer bei sich ist und einig und eins. Allein damit soll nicht der wüsten und ungebildeten Manier das Wort geredet werden, welche alles Zusammengehörige als eins nimmt und nun, aller Gliederung spottend, mit den Ohren sehen und mit den Augen hören will, weil ja im Bewusstsein Farben- und Ton-Empfindungen beisammen wären. Die geistlose Abtrennung der Funktionen des Geistes, wie die verstandlose Vermischung des Eigentümlichen müssen wir also auf gleiche Weise zu vermeiden suchen, um der Scylla wie der Charybdis zu entgehen.

Nun ist die *Philosophie* als Erkenntnis immer Subjekt-Objekt und mithin kommt das Subjekt nicht in seinem Gegensatz zum Objekt in Frage. (282) Alle Kunst und der Humor beruht aber auf Geltendmachung des Subjektes als eines realen Bewegungsprinzips. Darum wird die Kunst und der Humor sich zwar durch die Erkenntnis vermitteln, dennoch aber durch die Beziehung auf die Realität etwas Eigentümliches behalten, und aus diesem Grunde schreiben wir auch die ästhetischen Gefühle

nicht der wissenschaftlichen Betrachtung zu, sondern nur der durch die Erkenntnis vermittelten und gebildeten Kunstanschauung und Kunsttätigkeit. Humor ist also ohne Philosophie nicht möglich; Philosophie allein für sich ist aber nicht humoristisch, sondern hat nur Wahrheit und Folgerichtigkeit als die wissenschaftlichen Kategorien und nicht die ästhetischen, weil wir nicht als schaffende Prinzipien darin uns fühlen und überhaupt die dualistische Beziehung auf das Subjekt fehlt.

Die *Religion* andrerseits beruht zwar auf dem Gegensatz von Objekt und Subjekt, allein es handelt sich dabei nur um den Willen, die Gesinnung. Das Subjekt erreicht in der religiösen Ergebung seine Freiheit und Seligkeit, da es die Welt und den Weltlauf will und bejaht und allen Zwiespalt auslöscht, weil es das Gute darin erkennt. Die Religion muss deshalb immer eine sentimentale Auffassung bieten, sofern die Pflicht, die idealen Güter dem Willen des Subjekts vorschweben und diese auch in dem Weltlaufe anerkannt und in dem Göttlichen gesichert geglaubt werden. Darauf beruht die Freiheit und die Seligkeit, weil das Gute seine Glorie gewinnt in der Gesinnung. Das Komische hat daher von dieser Seite keinen Zutritt zu der Religion, was ja auch schon für den ersten Anblick klar ist, wenn man sich der Atmosphäre von Feierlichkeit und Heiligkeit nähert, die allen religiösen Kult und selbst die kirchlichen Gebäude umlagert. Der Grund liegt darin, weil die Religion nicht unsre die Welt umgestaltende Tätigkeit ins Auge fasst und nicht über die Welt oder Gott Pläne brütet, (283) wie sie sein sollten und durch unsre Wirksamkeit gebildet werden könnten, sondern dieses Objekt, die Welt oder Gott, wird grade von der Religion als gut und vollkommen gesetzt und nur das Subjekt soll sich in seinem Willen und in seiner Gesinnung einfügen in die Ordnung und sich mit dem Göttlichen vermählen. Mithin sind auch von der Religion als solcher die ästhetischen Gefühle und Ideen abzusondern, während die ethischen Gefühle und Ideen grade nur da ihren eigentümlichen Platz finden. Das Eigentümliche der Funktionen muss man aber, wenn man wie ein geschickter Anatom fein untersuchen und analysieren will, überall schonen und nicht das Bindegewebe plump zerreissen, das jedes Organ umhüllend abschliesst.

So bleibt uns denn also das dritte Vermögen der Seele übrig als der einzige Sitz, wo der *Humor* als in seinem Eigen-

tume wohnt. Hier müssen wir ihn aufsuchen. Nun wird das Bewegungsvermögen, sobald es über die unmittelbare Reaktion und die niedrigeren Formen mechanischer Reflextätigkeit hinauskommt und durch Erkenntnis vermittelt wird, *Technik*. Diese ist auf der unteren Stufe empirisch, auf der zweiten Stufe aber schon wissenschaftlich und ästhetisch und ethisch bestimmte freie technische Komposition. Auf der höchsten Stufe geht die Vermittlung nun bis zur Philosophie und Religion zurück und also auf den Weltbegriff und unsere Eingliederung in das All. Mithin muss sich im Subjekt die Idee eines *einzigen alles umfassenden technischen Systems* bilden, das nicht nur alle Objekte ausser uns, sondern auch unser Subjekt und alle seine Handlungen, die früheren, die gegenwärtigen und künftigen in sich schliesst. Diese Idee ist eigentümlich für die höchste Stufe des durch Religion und Philosophie vermittelten Bewegungsvermögens. Sofern nun durch die Religion in uns (284) die ethischen Ideen massgebend sind, wird das Subjekt die Tendenz zur Umgestaltung der Welt in diesem Sinne haben und mithin die *sentimentale* Stimmung teilen und die Dinge elegisch und heroisch und tragisch auffassen, je nachdem unsere Tätigkeit dabei herausgefordert und gelingend oder misslingend beachtet wird. Sofern wir aber durch die Philosophie die Welt als in sich notwendiges und abgeschlossenes Ganzes in Rechnung ziehen, muss jeder Versuch einer Abänderung und Verbesserung der Welt nach eigennützigen oder auch nach sittlichen Zwecken als eitel und töricht erscheinen, und wir können die dem Ich zukommenden Aufregungen, Illusionen und Verkehrtheiten und selbst seine Angst und Not als *komisch* betrachten, da das Ganze ja schon zeitlos fertig ist und unsere Arbeit und Not nur durch die beschränkte Perspektive entsteht. Wie wir über die Tränen und Aufregung des Kindes beim Zerbrechen der geliebten Puppe lächeln, obwohl wir uns über die Stärke seiner Liebe freuen, so ist auch bei den Erwachsenen die heroische Aufregung und der tragische Schmerz von diesem höchsten Gesichtspunkt aus in heitrem Frieden auszulöschen; denn die Welt ist durch das Misslingen nicht schlechter geworden, da in dem technischen System des Alls dies Misslingen mit eingerechnet war und grade so sein sollte. Der aufgeblähten Frechheit und dem Übermut gegenüber sagen wir mit dem Psalmisten: „Der Herr lachet ihrer und spottet ihrer", weil alle diese Pläne

schon durch die feststehende Zukunft sicher durchkreuzt sind; gegenüber dem Sieg des Unrechts bei dem tragischen Tode am Kreuze sagen wir mit dem Erlöser: „Es ist vollbracht", weil grade dieser tragische Ausgang notwendig war für den ganzen Heilsplan, und es würde uns umgekehrt (285) der glückliche Ausgang, wenn die Legionen Engel zu Hilfe gekommen wären und ein weltliches Königtum mit Purpur und Szepter eingeführt hätten, als eine klägliche Farce erschienen sein, als unwahr und unmöglich in dem technischen System der Welt. Mithin ist der Humor die ästhetische Stimmung, welche dem Ich als Prinzip der Bewegung durch die Betrachtung des Weltlaufs vom Standpunkte des technischen Weltsystems aus entsteht. Darin liegt erstens nach der religiösen Seite hin die sentimentale Sympathie für das ethische Ideal, nach der philosophischen Seite hin aber das die verschiedensten Stufen und Arten zulassende Gefühl des Komischen. Beide Gefühle sind aber nur möglich grade von dem Standpunkt des Bewegungsvermögens, sofern immer das Ich oder verallgemeinert die Ichheit als bewegende Kraft in ihrem Verhältnis zum Weltlauf in Rechnung gezogen werden muss, wenn von jenen beiden Standpunkten aus eine sentimentale oder komische Stimmung entstehen soll, welche einheitlich vom Standpunkt des technischen Systems aus durch den Humor zusammengefasst werden*).

Nun könnte man noch einwerfen, dass doch beim Humor grade auf eingreifende Handlung verzichtet und deshalb die Rücksicht auf das Bewegungsvermögen beseitigt würde. Dies scheint allerdings so; doch ist der Einwurf nicht tiefdringend. Denn auf den höheren Stufen des geistigen Lebens entfernt man sich immer mehr von der unmittelbaren Einzelnheit der Anschauungen und Dinge. In der Philosophie ist nicht mehr von diesem oder jenem einzelnen Seienden die Rede, sondern all dieses wird in der Allgemeinheit (286) mit umfasst; in der

*) Am Rande dieser Seite (285) steht: Definition: *Humor* ist das Gefühl, welches bei Vergleichung der perspektivischen Stellung des Willens mit dem absoluten technischen Weltsystem entsteht und daher zwei Momente vereinigt a) perspektivische Seite: sentimentale Traurigkeit; b) absolute objektive Seite: komische Stimmung und Beruhigung. — Humor bezieht sich nicht auf die Gesinnung, sondern auf das Handeln und Leben und Geschehen. Ist aber doch der Wille oder das Gefühl bei absoluter Betrachtung.

Religion ist die Rücksicht auf diesen oder jenen einzelnen Willen verschwunden, und die Gesinnung umschliesst in ihrer Allgemeinheit alle und jeden. So ist auch in dem Humor die Kunst und die Handlung der Einzelnen nicht mehr nach diesen oder jenen Werken von Belang, sondern das Ich hat sich mit den andern Ichen zur Allgemeinheit zusammengefasst und berücksichtigt alles einzelne Geschehen nur in der Allgemeinheit nach seinem Verhältnis zum All. Jede einzelne Handlung und jedes Kunstwerk wird daher bloss Veranlassung, um die allgemeine Anschauung und Stimmung auszulösen, die aber ohne Rücksicht auf das Ich als bewegendes Prinzip unmöglich wäre. Wegen dieser Allgemeinheit kann der Humor auch nicht mehr ein einzelnes Werk hervorbringen, ebensowenig wie sich die Gesinnung bloss durch einen einzelnen Entschluss ausdrückt oder wie die Philosophie in einem einzelnen Urteile gegeben ist. Vielmehr durchdringt die Philosophie als allgemeine Auffassung alles Forschen und alle wahren Urteile und die Religion als Gesinnung alle Entschlüsse und der Humor als Stimmung und Auffassung alles Schaffen und Handeln, sobald nämlich diese drei Stufen des geistigen Lebens erreicht worden sind. Deshalb nennt man auch mit Recht solche Schriftsteller Humoristen, sofern man nicht eine einzelne Äusserung derselben bezeichnen, sondern in ihnen die Stimmung zu allen ihren Kompositionen andeuten will. In diesem Sinne ist unser Luther Humorist, weil er durch das Zutrauen zu dem technischen System der Welt, auch wenn die Dächer mit Teufeln gedeckt wären, fröhlich seinen Weg ging.

(287) Deduktion der drei Einteilungen der Qualitäten

Es fehlt uns nun noch, wenn wir auf den Anfang der Untersuchung zurückblicken und die gewonnenen drei Einteilungen der Qualitäten überschauen, eine Deduktion der Divisionsprinzipien. Denn jedes Prinzip für sich ist zwar abgeleitet; wir müssen sie aber auch selbst wieder als Einteilungsglieder betrachten und auf ein Fundament beziehen, aus dem sie sich in ihrer Dreiheit ergeben.

Ein solches Fundament kann offenbar nur gefunden werden durch den Begriff der Qualität selbst. Nun sahen wir, dass

alle Qualität eine Beziehung der realen Wesen voraussetzt. Entsprechend der Beziehung kommt den Bezogenen Bestimmtheit oder Qualität zu. Diese Bestimmtheit kann nun entweder ihrem *Inhalte* nach aufgefasst werden oder ihrer *Form* nach.

Dem Inhalte nach muss das reale Wesen *an sich* betrachtet werden, sofern es sich seines Wesens bewusst wird. Dies geschieht, wie wir gesehen haben in dreierlei Funktion, sofern es erstens sich als Subjekt-Objekt *erkennend* verhält oder zweitens den gegebenen Koordinationen gegenüber in sich seine Realität *wollend* bejaht und sich zu der erkannten Welt durch seine Gesinnung in ein Verhältnis setzt, oder drittens sofern es selbst Prinzip von Koordinationen ist und durch *Bewegung* Veränderungen in der äusseren Welt hervorbringt und sich in dieser Funktion durch Wille und Erkenntnis bestimmt.

(288) Der *Form* nach aber gehören diese Bestimmtheiten oder Qualitäten des Seins sofort zu der *Ordnung*, welche jedes reale Wesen mit allen übrigen zusammen begreift. Hierbei muss nun notwendig die perspektivische und die sachliche Ordnung unterschieden werden. Das Subjekt ist nämlich in die sachliche Ordnung inbegriffen und diese kommt ihm bei einem bestimmten Punkte der Reihe zum Bewusstsein. Das Bewusstsein ist aber nicht absolut, sondern mit einer bestimmten Beschränktheit gegeben. Mithin müssen jedem Subjekt seine Tätigkeiten diesen Bedingungen gemäss *perspektivisch* in dreierlei Weise qualifiziert erscheinen, zuerst als *Potenzen*, sofern sie in der Ordnung der Entwicklung dem Bewusstsein vorangehen, zweitens als *Energien*, sofern das Subjekt nicht bloss tätig ist in Koordination mit den Tätigkeiten andrer Wesen, sondern auch um diese seine Qualität weiss, drittens als *potentiale Energie*, sofern dem Subjekt in der Ordnung der allgemeinen Entwicklung der Dinge nur ein kleiner Teil seiner Funktionen jedesmal bewusst wird und die anderen Funktionen mit ihren Koordinationen in den anderen Wesen auf einen so niedrigen Grad der Bewusstheit herabsinken, dass sie als unbewusst gelten. Sofern aber das Bewusstsein Zeit unterscheidet, gewinnt es die Vorstellung der Gegenwart und damit zugleich die der Zukunft und Vergangenheit und setzt daher die Potenz und die potentiale Energie in verschiedene Zeit. Diese Dreiteilung unserer Qualitäten ist daher eine perspektivische Ordnung, sofern dieselbe bedingt ist durch

die Stelle der Funktionen des Subjekts in der allgemeinen und objektiven Ordnung.

Nach der *sachlichen* Ordnung aber ist die Funktion jedes Wesens (289) notwendig bezogen auf die Funktionen anderer Wesen. Mithin ist eine jede nicht von sich, sondern von verschiedenen verschieden und mit sich einerlei. Deshalb müssen wir erstens *einfache* Qualitäten unterscheiden. Wegen der Vielheit der Beziehungen haben wir aber viele Funktionen, die deshalb als *zusammengesetzte* Qualitäten zum Bewusstsein kommen können. Da aber alle Vielheit immer wieder eine Einheit bildet und zwar entweder eine perspektivische oder ein sachliche, welche der Idee entspricht, so muss diese zusammengesetzte Qualität entweder ohne weitere Beziehung der Elemente aufeinander bloss dem ungebildeten Bewusstsein als einfach erscheinen oder es muss ein sachlicher Gesichtspunkt gefunden werden, von dem aus eine neue höhere Einheit des Zusammengesetzten und aufeinander Bezogenen sich zeigt, und dies nannten wir die *geistigen* oder idealen Qualitäten.

Mithin ist die Dreiteilung der Einteilungsgründe deduziert, da wir vom Begriff der Qualität ausgehend die Beziehung zu dem Ganzen ins Auge fassten und demgemäss die Qualitäten in dem realen Seienden an sich und beziehentlich betrachteten und die Beziehung nach der perspektivischen und der objektiven Seite schieden.

Alle andern Einteilungen der Qualitäten sind nun blosse Unterabteilungen, die den empirischen Wissenschaften zufallen, und es versteht sich von selbst, dass wegen der durchgängigen Beziehung aller Dinge aufeinander der Forschung ein unendlicher Spielraum übrig bleibt. Alle erfahrungsmässigen Einteilungen werden aber immer diese Kategorien in sich tragen müssen als ihr massgebendes Gesetz und sie werden ausserdem als erfahrungsmässige immer noch der Kritik (290) bedürfen, sofern die Erfahrung von den perspektivischen Anschauungsformen befangen bleibt. So z.B. scheidet die Chemie die Qualitäten und nennt die Stoffe danach einfach als Elemente, oder zusammengesetzt als Gemenge, oder Verbindungen wie etwa die Salze. Das Gesetz dieser Einteilung ist das oben dargelegte; allein man erkennt sofort in dieser naturwissenschaftlichen Anwendung die Spuren der perspektivischen Auffasung. Denn die Qualität, die etwa der Sauerstoff als Element hat, besteht bloss

in Beziehungen und zwar nicht derart, dass ihm selbst, dem O, die Funktion als Einheit zum Bewusstsein käme und von ihm als Qualität erkannt würde, sondern es sollen Beziehungen zu andern Körpern sein, deren Funktion in unsere Sinne fällt und uns bestimmte Sinnesempfindungen erregt. Über diese stellen wir nun Reflexionen an, indem wir sie nach Raum und Quantität vergleichen und die Zahlenverhältnisse auf die Verschiedenheit der Gesichtseindrücke in unserem Bewusstsein beziehen. So sind die Qualitäten der Elemente bloss eine Definition unserer durch die Dinge hervorgerufenen Reflexionen, nicht aber innere Zustände in den Elementen selbst etwa von der Art, wie uns unsere Wollungen und Gefühle und Sinnesempfindungen als qualitativ verschieden erscheinen und sich selbst offenbar machen. Aus diesem Grunde versuchen auch viele Naturforscher, die angeblichen Eigenschaften der Materie ganz zu beseitigen, indem sie unsere Raumvorstellungen ganz an die Stelle der Materie setzen und sich Figuren konstruieren, die in bestimmten räumlichen Beziehungen zu andern Figuren stehen und bestimmten Bewegungsphänomenen unterliegen. Die verschiedenen Abänderungen, die dabei möglich sind, bilden dann für diese Hypothese die Eigenschaften der Materie. Dabei wird also die sonst noch (291) festgehaltene Annahme, dass die Materie selbst innerlich qualitativ verschiedene Zustände habe, die wir nur nicht erkennen können und daher bloss nach den Reflexionen über die Wirkungen auf unsere Sinne bezeichnen, ganz aufgegeben und die Materie bloss durch unsere geometrische Einbildungskraft, deren Produkte wir nach aussen projizieren und als real ansetzen, erklärt. — Dies Beispiel möge genügen, um die Schwierigkeiten zu erkennen, welche die Anwendung der Kategorien der Qualität begleiteten.

Lotze über die Qualität

Lotze hat der Kategorie der Qualität nicht eine so ausführliche Untersuchung gewidmet, wie z.B. dem Raum, der Zeit, der Materie. Ja, mir scheint, dass er sie etwas stiefmütterlich behandelt. Wenn deshalb meine obigen Untersuchungen richtig befunden werden und sich halten sollen, so müssen sie gegen Lotzes Auffassung mit einer nachträglichen Apologie Rede stehen. Lotze schreibt in seiner Metaphysik S. 47: „Die sinnliche

Empfindung ist die einzige Quelle, welche uns nicht nur die Wirklichkeit eines Seins verbürgt, sondern auch durch die Mannigfaltigkeit ihrer unterscheidbaren gleichartigen und ungleichartigen Erscheinungen überhaupt erst der Vorstellung eines Was, das von einem andern Was sich unterscheidet, ihren Ursprung und ihre Klarheit gibt." Und S. 48: „Wir müssen zugestehen, dass Qualität in ihrer eigenartigen Bedeutung uns ausschliesslich in den sinnlichen Empfindungen und in keinen andern (292) Beispielen gegeben ist. Alles was wir ausserdem in nachlässigerem Sprachgebrauch so nennen, besteht in Verhältnisbestimmungen, die wir zwar in adjektivische Ausdrücke zusammengefasst als Eigenschaften ihrer Subjekte behandeln, deren eigentlicher Sinn aber doch nur durch ein diskursives Vergleichen mannigfacher Beziehungspunkte und nicht in einer Anschauung gefasst werden kann." Und S. 49, wo er auf „eine intuitive Erkenntnis des Wesens der Dinge" verzichtet, fügt er hinzu: „wir kehren aber doch immer zu dieser Sehnsucht nach Anschaulichkeit zurück, die zuletzt nur die Ähnlichkeit des Gesuchten mit einer sinnlichen Qualität befriedigen kann, und wir empfinden jene Entsagung als eine bleibende Unvollkommenheit unserer Erkenntnis."

Ich betrachte Lotzes Metaphysik als ein reiches Schatzhaus von Gedanken, woraus die Denkenden immer mit Genuss und Dankbarkeit Stoffe zur Anregung und Belehrung entheben können. Lotze selbst aber möchte ich mit Sokrates vergleichen, der nicht ein fertiges und festes Resultat hinstellen wollte, sondern als Maieutiker hilfreich der Entbindung der Begriffe durch Fragen und Kritik sich weihte. Darum würde man seinem ernsten Vorhaben zuwider sein, wollte man durch irgend einen von ihm ausgesprochenen Gedanken sich blenden und lähmen lassen. Denn unser deutscher Sokrates ist kein Freund weder fremder noch eigener Autorität, sondern nur der Wahrheit.

(293) Wir wollen daher die drei Gedanken, die sich in den Zitaten finden, genauer erwägen: 1. die sinnlichen Empfindungen sollen allein die Wirklichkeit eines Seins verbürgen; 2. alle andern Erkenntnisse sollen bloss diskursives Vergleichen von Beziehungspunkten sein und keine Anschauungen; 3. alle Erkenntnis ausser der sinnlichen soll unvollkommen sein.

1. Fangen wir mit dem letzten Punkte an. Ist es wirklich eine bleibende Unvollkommenheit unserer Erkenntnis, dass sie

nicht sinnliche Anschaulichkeit besitzt. Die Tiere haben sinnliche Anschauung so gut wie wir. Der Frosch hört und sieht und tastet. Ist die Anschaulichkeit dieser seiner Erkenntnisse zu vergleichen mit der wissenschaftlichen Klarheit, die der Naturforscher besitzt, wenn er ein Gesetz findet. Sollen wir nicht lieber mit den Griechen sagen: der Geist sieht, der Geist hört, alles Andre ist blind und taub! Denn ohne Geist, d. h. ohne jene übersinnliche Erkenntnisart, stehen wir doch bloss starrend und staunend der Natur gegenüber und haben keinen Gewinn von der Anschaulichkeit der sinnlichen Empfindungen. Die geistige Erkenntnis muss daher doch wohl vollkommener sein und eine grössere Klarheit besitzen, als die sinnliche Anschauung, wenn nicht alle Entwicklung der Erkenntnis geleugnet werden soll. Wenige Anschauungen braucht der Astronom, die ihm bloss als Daten dienen, als Zeichen für gewisse Annahmen, dann kehrt er der Sternwarte den Rücken und rechnet in seinem Studierzimmer und gewinnt unabhängig von aller weiteren Anschauung das Gesetz für die Bewegung eines Planeten oder Kometen mit einer Klarheit und Deutlichkeit und Gewissheit, gegen welche alle sinnliche (294) Empfindung mit ihrer Anschaulichkeit verschwindet. Was ist es auch mit dieser besonderes? Bei Lampenlicht können wir nicht einmal grün und blau unterscheiden. Und wie wenig merkt ein Unmusikalischer, der doch gut hört, die Verschiedenheiten der Tonstufen! Dagegen mit welcher Klarheit erkennen wir, dass Verschiedenes nicht einerlei ist! Mit welcher Evidenz unterscheiden wir die Begriffe z. B. von Eigentum und Besitz, Kaufen und Verkaufen, Ehre und Schande usw. Können wir wohl eine Sehnsucht haben, die Begriffe mit der Klarheit der sinnlichen Qualitäten zu schauen, da wir sie doch viel evidenter unterscheiden, weil wir nicht bloss die Empfindung des unmittelbaren Unterschiedes haben, sondern den Unterschied begreifen und beweisen und die Begriffe ganz durchsichtig machen können, weil sie durch und durch Begriff sind und Gedanke. Ich räume die Unvollkommenheit der höheren Erkenntnisart nicht ein, sondern glaube mit Plato an die Sehnsucht der Menschen, von der unvollkommenen Klarheit der sinnlichen Anschauung aufzusteigen zu der höheren Klarheit der Begriffe, aus der Nacht der Schattenhöhle zu dem Lichte der Idee. Wohl aber erkenne ich die Forderung der Lehrmethode, das Allgemeine durch anschauliche Beispiele zu

illustrieren, weil das Allgemeine als die höhere Stufe der Erkenntnis nicht leicht zugänglich ist sondern vermittelt werden muss. Das Licht der höheren Stufe ist aber nicht entlehnt von den unteren Stufen, sondern das Auge wird nur gewöhnt durch die geringeren Grade der Helligkeit, wie man einen Berg allmählich ersteigt und auf jeder Stufe mehr sieht wie weiter unten, die weiteste Aussicht aber erst von Oben hat, ohne dass die Möglichkeit des Sehens dort oben durch die Schauungen während des Aufsteigens bedingt wäre.

(295) 2) Ist nun zweitens alle andere Erkenntnis ausser der sinnlichen ein bloss diskursives Vergleichen von Beziehungspunkten und keine Anschauung? Unter Anschauung ist hier entweder das sinnliche Bild verstanden, z. B. ein Baum oder ein Tier, das wir sehen, oder die sinnliche Qualität, z. B. gelb oder rot. In ersterem Falle besteht die Anschauung aus einem diskursiven Vergleichen von Beziehungspunkten, ohne welche wir das Urteil, das Gesehene sei eine Eiche oder ein Hund nicht aussprechen können. Im zweiten Falle ist die Anschauung gar keine Erkenntnis, sondern ganz unbewusst; denn ohne Vergleichung und Unterscheidung gibt es keine Bewusstheit. Wenn mein ganzes Bewusstsein ausgefüllt wäre durch die eine Empfindung rot, so könnte ich nicht sagen: ich sehe etwas Rotes; denn das „Ich", das „sehe", das „etwas" sind lauter Beziehungen. Die Empfindung wäre auch kein Bewusstsein von Rot, weil dieses erst durch den Gegensatz zu Gelb und Blau usw. überhaupt qualitativ wird. Glücklicherweise ist eine solche Isolierung der Empfindung überhaupt nicht möglich, und so sehen wir, dass schon auf der untersten Stufe alle Erkenntnis durch Beziehungen zustande kommt. Wenn aber z. B. die Vorstellung dieser Eiche oder dieses Hundes eine Anschauung ist, obgleich sie nur durch Vergleichung und Zusammenfassung gleichartiger und ungleichartiger Beziehungspunkte zustande kommt, warum soll dann nicht die diskursive Vergleichung, wie sie der höheren Erkenntnis eignet, die nicht bloss die Beziehungspunkte, sondern auch die Beziehung selbst begreift, wieder zur Einheit eines Begriffs gelangen? Der Begriff ist zwar viel klarer als die Anschauung, ihr aber doch darin verwandt, weil sie auch nur durch Beziehungen möglich ist, und er unterscheidet sich bloss dadurch, dass er (296) nicht, wie die Anschauung, die letzten Beziehungspunkte dunkel und unverstanden lassen muss. Wir werden daher

zwar zugeben, dass die Begriffe keine Anschauungen sind, können darin aber nicht einen Nachteil, sondern nur einen Vorzug sehen. Und wenn ein schöner Mensch uns auch eine erfreuliche Anschauung bietet, so sind die Zeichen seiner Zuneigung uns doch viel wertvoller, obgleich wir sie nur durch Schlüsse deuten können. Aber auch die Schönheit wirkt gar nicht als unmittelbare Anschauung, da die Kinder nicht den mindesten ästhetischen Unterschied machen und die hässlichsten Wärterinnen wunderhübsch finden und lieber sehen als die schönsten Fremden; erst durch zahlreiche Vergleichungen erwacht in uns das in Beziehungen bestehende Gefühl für das Schöne.

(296a) Und weshalb soll die eigenartige Bedeutung der Qualität nicht ebenso in den nicht sinnlichen Zuständen des Bewusstseins gegeben sein. Ist ein gutes Gewissen nicht qualitativ verschieden von einem bösen Gewissen? Ist der Zustand des Glaubens nicht qualitativ von dem Zustande des Zweifelns mindestens ebenso deutlich zu unterscheiden, wie Gelb von Rot? Verabscheuen und Begehren sind ohne nachlässigeren Sprachgebrauch qualitativ verschieden. Und alle Nüancen der Qualität unterscheiden wir in der leisen Neigung, in der Begierde, dem Affekt usw. Ich glaube darum, dass die Qualität eine allgemeinere Bedeutung hat und auf die Sinnlichkeit sich nur als auf einen Teil ihres Umfangs erstreckt.

(296) 3). Können aber wirklich allein die sinnlichen Empfindungen uns die Wirklichkeit eines Seins verbürgen? Weiss ich nicht von meinem Sein, auch wenn ich bloss denke und an meinem Sein zweifle, wie Des Cartes sagt? Und verbürgt mir die sinnliche Empfindung etwa das Sein der äusseren Dinge? Die Empfindungen sind Zustände meines Bewusstseins und enthalten auch nicht die leiseste Hindeutung auf ein Sein, wie Herbart irrtümlich annahm, weder auf mein eignes Sein, noch auf das Sein andrer Dinge. Erst durch Denken beziehe ich mein Bewusstsein von meiner Tätigkeit auf die Zustände meines Bewusstseins und finde nach dem Satze vom Grunde mein Sein und dann indirekt erst aus den Empfindungen schliessend das Sein andrer Dinge, das zunächst immer nach Analogie mit unserem Sein als unsichtbar und geistig angenommen wird.

(297) III. Die Quantität

Definition. Bei jedem Auffassen können wir ein Bewusstsein des Aufgefassten als eines Gesetzten und das Bewusstsein des Auffassens selbst unterscheiden. Das Aufgefasste ist irgendwie bestimmtes Was oder Qualität. Das Auffassen selbst als meine Tätigkeit kann ich mir aber nur zum Bewusstsein bringen wenn ich etwas auffasse. Um aber nun nicht wieder auf die Qualität zu kommen, sondern der Tätigkeit selbst mir bewusst zu werden, muss ich an der Tätigkeit bloss das Sein als Wirklichkeit bemerken, d. h. *dass* ich auffasse oder setze, nicht aber *was* ich auffasste. Dies *Bewusstsein von dem Dass der Auffassung ist der erste Beziehungspunkt für den Begriff der Quantität.*

Da nun alles Auffassen Beziehen ist, so kann weder die Qualität gedacht werden ohne Einerleiheit und Verschiedenheit, noch die Quantität ohne Beziehung von *einem* Dass zu einem *andern* Dass der Auffassung. Denn dass ich etwas aufgefasst habe, kann mir nur zum Bewusstsein kommen, wenn ich diesen Zustand des Bewusstseins mit einem andern vergleiche, weil jeder Zustand des Bewusstseins eine Qualität ist, und diese Qualität Einerleiheit und Verschiedenheit verlangt (vergl. S 130 ff.). Ein immer und allein fortdauernder Zustand würde nicht zum Bewusstsein kommen, weil Bewusstsein ein Beziehen ist. Mithin muss zum mindesten eine Setzung mit einer andern Setzung verglichen werden. Durch diese Vergleichung gewinne ich also die Kategorie des *Einen* und des *Andern* als der Beziehungspunkte. Als Beziehungseinheit oder Gesichtspunkt aber habe ich das Bewusstsein meiner setzenden oder auffassenden Tätigkeit oder die Kategorie der Quantität überhaupt.

(298) Nun ist aber das Andre das Bewusstsein eines Dass der Setzung, also dasselbe wie das Eine, nur mit dem Unterschiede, dass ich dabei hinblicke auf eine andre Setzung, nämlich auf die des Einen. Das Eine aber setzte ich auch mit Rücksicht auf jenes Andre. Also ist das Eine gleich dem Andren und das Andre gleich dem Einen.

Da ich aber das Eine wie das Andre auffasse und durch die Kategorie der Quantität zusammenfasse, wobei ich mir nur meiner Tätigkeit bewusst werde, so schliesst also die Quantität beides in sich. Ich gewinne dadurch also den Gegensatz des Einen und des Vielen. Denn wenn ich Eines setze, so blicke

ich dabei auf das Andre hin, von dem ich es abtrenne, dem ich es entgegensetze. Ich kann daher nicht Eines setzen, ohne ein Andres oder Vieles im Sinne zu haben. Mithin *ist Einheit und Vielheit korrelativ* und nicht ohne einander zu denken oder vorzustellen. Und die *Quantität* als das Bewusstsein von dem Dass der Setzung überhaupt *schliesst daher Einheit und Vielheit in sich*.

Korrelation von Qualität und Quantität.

Wollen wir nun genauer untersuchen, wie wir zur Setzung von Einem kommen. Ich setze z. B. den Daumen als Eins, den Zeigefinger als das Andre. Nun kann ich den Daumen erstlich nicht als Eins vorstellen, wenn ich nicht im Sinne behalte, dass ausser ihm noch Andres vorhanden ist in meiner Anschauung, also nicht ohne Vielheit. Ich kann aber zweitens auch nicht von ihm zur Vorstellung von etwas Andrem übergehen, wenn das Andre nicht qualitativ (299) davon verschieden wäre; denn wenn das Andre z. B. der Zeigefinger genau ebenso wäre, also auch in demselben Raume und auch zur selben Zeit vorgestellt würde, so müsste ich glauben, ich hätte eine und dieselbe Anschauung; also würde ich bei dem Daumen stehen bleiben und könnte ihn nicht als Eins einem Andern entgegensetzen. Sobald aber das Andre verschieden ist, so weiss ich, dass ich nicht mehr dasselbe vorstelle und schliesse das Erste also als Eins ab gegen das Andre. Folglich ist die Verschiedenheit der Qualität des Gesetzten der Grund, weshalb ich mir meiner Tätigkeit als einer verschiedenen bewusst werde. Mithin steht die Tätigkeit in Korrelation zu der Qualität des Gesetzten. Verschiedene Qualität des Vorgestellten bedingt das Bewusstsein von einer Verschiedenheit der Tätigkeit des Vorstellens. Die Tätigkeiten kann ich nicht unterscheiden, wenn ich nicht hinblicke auf die Verschiedenheiten der Qualitäten. Nun wollen wir aber die Tätigkeit an und für sich uns zum Bewusstsein bringen im Gegensatz zum Gesetzten oder zur Qualität. Mithin müssen wir von der Korrelation zwischen Tätigkeit und Qualität bloss dies festhalten, dass die Tätigkeiten verschieden sind, und dies ist eben die Quantität, d. h. das Bewusstsein einer Gegensetzung des Einen und des Andern. Also stehen Qualität und Quantität in Korrelation.

Das Zählen

Nun ist aber Tätigkeit überall, wo wir etwas auffassen und uns vorstellen, also bei jedem Inhalte des Bewusstseins. Der Inhalt des Bewusstseins ist aber fort-

während wechselnd. Also kann ich nicht nur alles Gegenwärtige, sondern auch alles Zukünftige auffassen und (300) habe mithin immerfort Veranlassung, Eins gegen das Andre zu setzen und also immer mir des Eins und Eins und wieder Eins bewusst zu werden, d.h. die Kategorie der Quantität anzuwenden. Hierbei sind nun die Beziehungspunkte die mir durch verschiedene Qualitäten zum Bewusstsein kommenden verschiedenen Tätigkeiten, und der Gesichtspunkt, durch den ich zusammenfasse, ist die Setzung des *Eins;* denn das Andre war ja auch Eins. Nun sahen wir aber, dass wegen der Korrelation auch beides zusammengefasst werden muss als *Vielheit* und wir können deshalb in Gegensatz stellen die Auffassung der Einheit und *die Zusammenfassung der Vielheit* und dies letztere ist das *Zählen. Sofern ist die erste Zahl zwei.* Indem ich nun wieder Eins setze und diese mit der ersten Zusammenfassung zusammenfasse, habe ich drei und dann vier und so fort. Das Zählen als *Zusammenfassen* steht daher der *trennenden* Beziehung oder der Anerkennung der Einheit korrelativ gegenüber. Indem ich aber dieser meiner Zusammenfassung mir bewusst werden will, muss ich sie abtrennen von Anderem. Indem ich sie abtrenne, setze ich sie selbst als Einheit. Mithin ist nun die Zwei *Eine* Zwei; sie hat die Einheit, zwei zu sein. So ist *jede Zahl eine Einheit,* sofern sie unterschieden und abgetrennt wird von Anderem. Ohne Unterscheidung hat sie keine Zusammenfassung, also keine Einheit. Als Quantität aber hat sie in sich Einheit und Vielheit, und zwar Vielheit, weil Vieles zusammengefasst wurde, und Einheit, sofern dies Viele zusammengenommen von Anderm getrennt wurde.

(301) Der Begriff des Zählens ist darum nicht einfach; er setzt mehrere Begriffe voraus. Zunächst die qualitative Verschiedenheit, zweitens die Veränderung; denn sobald das Bewusstsein stille steht, können wir nicht mehr Eins hinzunehmen. Drittens die Ewigkeit oder Zeitlosigkeit des Ich; denn Ich zählt und Ich ist gleichgültig gegen die Veränderungen, indem es die im Bewusstsein vergangenen Eins als nicht vergangen festhält und zeitlos mit den immer neu bemerkten zu einer Einheit, d.h. zur Zahl verknüpft. Ohne Ichheit gibt es also keine Zahl. (Daher zählen auch die Tiere nicht, weil sie nicht zum Selbstbewusstsein kommen.) Viertens gehört zum Zählen die allgemeine Tätigkeit des Denkens, nämlich das Unterscheiden und

das Zusammenfassen. Das Neue wird vom Alten geschieden und mit ihm zusammengefasst.

Benannte und unbenannte Zahl.

Da nun das Zählen als Bewusstsein meiner Tätigkeit selbst nur zu Stande kommt bei qualitativ verschiedenem Inhalt, so ist es natürlich, dass mir ursprünglich beim Zählen immer die Erinnerung an das Gezählte bleibt. Ich zähle z. B. die zehn Finger oder die hundert und fünf Schafe der Herde oder die sämtlichen lebendigen Wesen im Hofe, die Pferde und Hunde und Kühe und Menschen. So bekommt die Zahl den Namen von dem Gezählten und ist *benannte Zahl.* Sofern nun in der Entwicklung der Kultur die geistigen Tätigkeiten sich immer an gewisse konstante gegebene Veranlassungen anknüpfen, ist es natürlich, dass die ersten Zahlbegriffe sich anschlossen an gewissen gezählten Inhalt, dass daher Hand fünf bedeutete, zwei Hände zehn, die beiden Füsse etwa zwei und dergl., wie dies besonders Tylor studiert hat. Allein da sich bei jedem Zählen dieselbe geistige Tätigkeit vollzieht, (302) so musste nun auch der Gegensatz zwischen Tätigkeit und Inhalt zum Bewusstsein kommen und mithin das Bewusstsein der Tätigkeit für sich abgetrennt werden von dem Inhalt. So haben wir die *unbenannte Zahl,* die ganz gleichgültig gegen den Inhalt ist und bei gleichartigem, wie bei ungleichartigem Inhalt sich vollzieht. Diese wird sich zuerst entwickelt haben bei gleichartigem Inhalt, sofern dabei der Inhalt selbst, als gleichartig oder als *unmerklich* verschieden, ausser acht bleibt und die Aufmerksamkeit auf die *Wiederholung* der Funktion gerichtet ist. Sodann wird aber auch die häufige Anwendung des Zählens selbst bei verschiedenartigem Inhalt die Einerleiheit der Funktion gegenüber der Verschiedenheit des Inhalts zum Bewusstsein gebracht haben. Für den Begriff der Zahl selbst ist diese kulturgeschichtliche Untersuchung ganz gleichgültig.

Quantum und Unendlichkeit

Nun ging das Zählen hervor aus der Veränderung des Bewusstseins und seiner Identität im Ich. So lange nun diese beiden Bedingungen bleiben, und sie bleiben immer, da ohne dieselben überhaupt kein Bewusstsein stattfindet, so lange kann ich auch immer ein neues Eins zu der zusammengefassten

Zahleneinheit hinzufügen. Mithin geht dies *ins Unendliche.* Das Unendliche ist aber keine Zahl, sondern nur dies Bewusstsein, dass ich immer fortfahren kann zusammenzufassen, ohne dass sich jemals ein Grund zum Anhalten zeigen könnte.

Will ich aber so den Begriff der Unendlichkeit auffassen, so muss ich ihn auf ein Entgegengesetztes beziehen. Entgegengesetzt ist das (303) Anhalten und Aufhören der Zusammenfassung, wobei keine neue Einheit mehr aufgenommen wird. Nun kann ich ja aber bei jeder Zahl stehen bleiben, wenn ich will, im Gedanken. Ich habe dann die *endliche Grösse* oder ein *Quantum.* Dies Anhalten ist willkürlich, doch wird sich psychologisch und notwendig die Veranlassung dazu bieten durch Aufmerksamkeit auf einen gegebenen Inhalt, z. B. auf die Finger der Hände. Ich muss da bei zehn stehen bleiben, weil keine Finger weiter vorhanden oder zur Hand sind.

Die abstrakte Zahl und die Zahlenreihe.

Sobald ich nun von dem bestimmten Inhalte, von der Qualität absehe, so habe ich die unendliche Zahlenreihe, welche durch das Bewusstsein meiner Tätigkeit in dem unaufhörlichen Auffassen und Zusammenfassen besteht. Jede Zusammenfassung gibt eine endliche und bestimmte Grösse, die der übrig bleibenden Möglichkeit weiter aufzufassen, entgegengesetzt ist. Als Zusammenfassung ist jede eine Einheit, wie wir sahen (S 193) Dadurch gewinnen wir also die Vorstellungen von Einheiten, *die einen ganz verschiedenen quantitativen Inhalt haben* z. B. ein Tausend, eine Million, eine Acht. Wenn wir diese Einheiten beziehen auf die früheren Einheiten, die wir bei der *einfachen Zahlenreihe* auffassen und bei jeder Zahl hinzunehmen, um die nächste Zahl zu bilden, so kommen wir auf die *abstrakten Zahlen,* die wir im Unterschiede von der mit *Ziffern* bezeichneten Zahlenreihe mit *Buchstaben* bezeichnen. So kann a oder b irgend eine Einheit als Zahl bedeuten, z. B. fünfzehn oder tausend. Soll eine Einheit (304) gemeint sein, die verschiedene Werte haben kann, so pflegt man die Buchstaben von n an dafür zu verwenden. Soll die Ungewissheit ausgedrückt werden, welcher Zahlenwert damit gemeint sei, so braucht man die letzten x, y, oder z.

Mehr und Weniger und Gleichheit.

Wenn ich nun hinblicke auf die verschiedenen Zahlen und sie untereinander vergleiche, so komme ich auf zwei neue Kategorien. Denn ich bemerke, dass

die Zahlen in einer bestimmten Ordnung stehen und die eine vorhergeht, die andre nachfolgt und dass ein bestimmter Abstand zwischen ihnen liegt. Um nun das Bewusstsein auszudrücken, dass ich z. B. um die Zahl sechs zu finden, bei vier nicht anhalten durfte, sondern weiter gehen und noch zwei Einheiten zusammenfassen musste, so bezeichne ich die beiden Zahlen in dieser Beziehung, die erstere durch *Weniger* oder *Kleiner*, die andre durch *Mehr* oder *Grösser*. Da ich aber das Zählen beliebig oft wiederhole, so habe ich nun auch die gewonnenen Zahlen frei im Bewusstsein und kann mir also nicht bloss einmal sechs vorstellen, sondern sechs und wieder sechs; denn die Veranlassung zu dieser Wiederholung wird durch den qualitativen Inhalt des Bewusstseins immerfort geboten. Mithin kann ich nun auch die Grössen, die ich mehr oder weniger nannte, vergleichen mit solchen, wie sechs und wieder sechs. Dadurch finde ich einen Gegensatz, der durch zwei neue Kategorien ausgedrückt wird; ich nenne jene *ungleich* und diese *gleich*. Wie das Grössere nur verstanden wird durch Beziehung auf das Kleinere, so das Ungleiche durch Beziehung auf die Gleichheit. Das Grössere steht daher nicht dem Gleichen korrelativ gegenüber, sondern nur das Grössere und Kleinere zusammengefasst wegen der Kategorie der Ungleichheit. (305) Um das Grösser und Kleiner zu finden, brauche ich nur das Bewusstsein einer und derselben Zahlenreihe; um aber Gleichheit und Ungleichheit zu verstehen, muss ich mehrere Reihen im Bewusstsein vergleichen, d. h. ich muss die Tätigkeit des Zählens schon vervielfältigt und alle diese verschiedenen Tätigkeiten als dieselbe eine Tätigkeit erkannt haben. Sie sind nämlich verschieden nach der realen Seite, als verschiedene Akte der Seele; sie sind aber einerlei nach der ideellen oder objektiven Seite, sofern ich dabei immer ein und dasselbe Objekt vorstelle. Mithin werde ich mir hierbei schon der Beziehung von Quantität und Qualität bewusst. Denn sechs und sechs sind der Quantität nach verschieden, sofern zwei Akte nötig sind, um zwei Vorstellungen zu haben, und der eine Akt ist anders als der zweite Akt, entweder früher oder später, oder wenn zugleich, dann ist der eine intensiver als der andre. Der Qualität oder dem Vorstellungsinhalt nach aber sind beide einerlei. So ist die Einerleiheit (Identität) im Gebiete der Quantität die Gleichheit, die Verschiedenheit aber die Ungleichheit.

Addition und Subtraktion.

Nun wird die Zahlenreihe gebildet durch wiederholte Auffassung und Zusammenfassung von Eins. Allein dieses Fortschreitens kann ich mir nicht bewusst werden ohne zurückzublicken. Ich muss ja immer die vorige Zahl im Sinne behalten und habe dadurch also beim Fortschreiten auch zugleich den Gedanken an das Rückwärtsgehen. Wenn ich nun diese beiden Beziehungen für sich mir zum Bewusstsein bringe, abgesehen von dem Inhalt der Zahlen, bei welchen sie stattfinden, so komme ich auf die beiden sogenannten Operationen, auf das Addieren und Subtrahieren. Denn Addieren heisst von einer Zahl weiter gehen. Wie weit ich gehen soll, ist allgemein genommen unbestimmt; wird es mir aber durch eine bestimmte Zahl angegeben, so heisst diese der Summand oder Posten, die letzte Zusammenfassung ist die Summe. Da es sich aber bei der ersten wie bei der zweiten Zahl bloss darum handelt, anzu(306)geben, wie weit ein und dieselbe Funktion des Zählens gehen soll, so ist es natürlich einerlei, mit welcher Zahl man anfängt, d. h. die Posten können vertauscht werden. Gibt*) mir aber eine Zahl an, wie weit ich von einer andern Zahl zurückgehen soll, so ist dies das Subtrahieren und hier ist es nicht einerlei, mit welcher Zahl ich anfange; denn die schliesslich erreichte Zahl ist in beiden Fällen notwendig verschieden. Hier kann also Minuend und Subtrahend nicht vertauscht werden. Die Differenz gibt die Zahl an, bis zu welcher ich zurück gehen musste und der Subtrahend bezeichnet den Abstand. Wenn ich diesen wieder zu der Differenz hinzuzähle, so gelange ich von neuem zu der Grösse des Minuendus.

Die übrigen Operationen.

Ist nun der zweite Posten dem ersten gleich und zähle ich ihn ein oder mehrere Male zu dem ersten hinzu, so nennen wir diese Art des Addierens das *Multiplizieren*. Der Multiplikator enthält dann die Zahl welche anzeigt, wie viel mal wir die Addition vollziehen sollen. Das Bewusstsein dieser Operation setzt natürlich auch ebenso den fortwährenden Rückblick auf die jedesmal vorher erreichte Zahl voraus, so dass ich, bei dem Produkt angekommen, nun im Gedanken rückwärts gehen kann, und diese korrelative

*) Am Rande mit Blei: Die räumlichen Ausdrücke müssen abstrakt erklärt werden.

Operation ist das *Dividieren.* Da bei der Multiplikation die beiden Faktoren beliebige Zahlen vorstellen können, so wird auch der Fall zu bemerken sein, wo beide gleich sind. Diese Operation nennen wir *Potenzieren**). Während aber die Faktoren vertauscht werden können, kann dies bei dem Exponenten und der Basis in der Regel nicht geschehen. Mithin haben wir zwei korrelative Operationen, das *Logarithmieren* und das *Radizieren.* Alle diese Operationen gehen aber auf die beiden grundlegenden Beziehungen des Fortschreitens und Rückwärtsgehens, auf Addieren und Subtrahieren zurück.

Unbestimmtheit und Bestimmtheit der Mathematik.

(307) Das Geschäft, diese Beziehungen des blossen Setzens, also der Quantität, zu untersuchen und alle sich daraus ergebenden allgemeinen Verhältnisse in Gesetzen oder Formeln auszudrücken, ist nun so gross und umfassend, dass die zugehörige Wissenschaft, die seit dem Altertum den Namen *Mathematik* führt, sich schon frühzeitig von der Philosophie loslöste und auch ihre Aufgaben mit Voraussetzung der Prinzipien und ohne weiteren Zusammenhang mit einer bestimmten Weltauffassung leisten konnte. Allein auch in der Mathematik treten mit der Zeit gewisse Fragen auf, die sie allein nicht beantworten kann, weil sie ja auf jeden Inhalt und Sinn ihrer Sätze, soweit dadurch ein wirklich Seiendes angedeutet oder geregelt würde, verzichten muss. Wir sahen eine solche Schwierigkeit schon bei der auf den Raum angewandten Mathematik in dem Problem der vierten Dimension entstehen und werden auch bei der reinen Mathematik in der imaginären Grösse eine ähnliche Verlegenheit kennen lernen.

Darum muss die Mathematik mit allen andern Wissenschaften verglichen als die *unbestimmteste* erscheinen, wenn man als Gesichtspunkt die Erkenntnis des wirklich Seienden wählt; denn es ist ja klar, dass der Gegenstand der Mathematik bloss das Wissen um unsre Tätigkeit bei aller Auffassung und Zusammenfassung ist und dass sie darum weder über irgend einen aufgefassten Gegenstand, noch auch über die qualitativen Unterschiede der auffassenden Tätigkeit selbst nur die geringste Belehrung bietet. Ihr Gegenstand ist so *allgemein*, nämlich das

*) Seit Jacobi zurückgeführt auf bestimmte Integrale. Daher nur vier Grundoperationen. Durege ellipt. Funktionen.

Auffassen (308) selbst, dass er immer und überall, wo irgend etwas aufgefasst wird, einerlei bleibt und mithin gar keinen einzelnen bestimmten Gegenstand hat. So kann es nicht fehlen, dass ihr Inhalt ganz unbestimmt sein muss, wie denn z. B. die Drei ebensowohl die drei Personen der Trinität, wie die drei Kleeblätter oder beliebige drei Kopeken usw. bedeuten kann.

Wenn wir aber als Gesichtspunkt nicht die Erkenntnis der Gegenstände nehmen, sondern die Genauigkeit der Erkenntnis selbst, so erscheint die Mathematik in diesem Sinne als die *bestimmteste* Wissenschaft. Die Bestimmtheit des Erkennens ist nämlich immer abhängig von der Zahl der zu erkennenden Gegenstände und der Veränderlichkeit ihrer Eigenschaften. Je mehr Elemente und je veränderlicher diese sind, desto ungenauer und unbestimmter wird die Erkenntnis ihrer Verhältnisse sein. Darum ist z. B. die Erkenntnis des Wetters und die Vorherbestimmung desselben überhaupt so schwierig, weil so viele und so veränderliche Elemente darauf einwirken. Darum ist es aber auch so viel leichter unter den Tropen, als in den mittleren Breitegraden das Wetter zu bestimmen, weil dort weniger und konstantere Elemente in Rechnung kommen. Darum gilt die Prognose der Weltgeschichte für unmöglich und nicht einmal den Ausgang eines Krieges wagt man anders als wettend zu bestimmen. Die Prognose einer Krankheit kann nicht immer zutreffen. Dagegen kann man mit Sicherheit vorhersagen, dass eine Frau entweder ein männliches oder weibliches Kind gebären werde oder einen Zwitter, weil hiermit (309) die Zahl der möglichen Erfolge erschöpft ist; welches von diesen aber erfolgen werde, das hängt wieder von so vielen Elementen ab, dass die Erkenntnis bis jetzt darin keine Lorbeeren gepflückt hat. — Die Mathematik aber hat die denkbar wenigsten Elemente zu erkennen, nämlich nur ein einziges, die Setzung überhaupt, die mit jeder anderen Setzung einerlei ist. Also kann sie eine Bestimmtheit, *Exaktheit* oder Genauigkeit erreichen, die ganz unvergleichlich ist. Da nun dieses Element oder dieser Gegenstand der Mathematik in jeder denkbaren Erkenntnis mitgegeben ist, sofern jede Erkenntnis eine Tätigkeit oder Setzung bildet, so wird die Mathematik auch von aller Erfahrung vollständig unabhängig und ist mithin eine *rein apriorische* Wissenschaft. Sie kann darum unfehlbar vorausverkündigen, z. B. dass zwei und drei fünf geben werden, so verschieden die Gegen-

stände auch sein mögen, die man zählen wollte. Darum wird jede Erkenntnis exakt, soweit sie sich auf die Mathematik stützen kann, und es ist begreiflich, dass die Naturwissenschaften immer in dem Grade an Exaktheit zunehmen, als sie einer mathematischen Behandlung zugänglich werden. Keine Wissenschaft aber kann der Mathematik ganz entbehren, weil jede als Erkenntnis Setzung ist und also ein mathematisches Element in sich schliesst, darum zählt der Theologe die Personen in der Gottheit und die Naturen in Christus, der Jurist die Grade der Verwandtschaft, der Philologe die Kasus und Modi und Redeteile und Metren usw.; wo die Zahl erscheint, ist sofort auch Exaktheit der Erkenntnis vorhanden.

Brüche, die Null, die negativen Zahlen.

(310) Wir haben den Begriff der Unendlichkeit schon kennen gelernt; jetzt müssen wir sehen, wie die abstrakte Natur der Quantität die Unendlichkeit überall notwendig in sich hat. Nehmen wir eine beliebige Zahl. Diese ist Einheit und Vielheit, Einheit als Zusammenfassung, Vielheit wegen des Zusammengefassten. Nun sind zusammengefasst die Einheiten; allein jede Zusammenfassung ist Einheit. Mithin bleibt notwendig unbestimmt, welche Einheiten zusammengefasst wurden. Sechs kann z. B. die Zusammenfassung von Tausend als Einheit sein, mithin gleich sechstausend. Es kommt also immer darauf an, ausser der Zahl auch noch den Wert der Einheit sich in Erinnerung zu bringen, damit man etwas Bestimmtes vorstelle. Da nun die Einheit eine beliebige Vielheit vorstellt, so kann jede dieser zusammengefassten Einheiten wieder durch Zusammenfassung einer Vielheit gebildet werden und so weiter ins Unendliche. Mithin steckt in jeder Zahl, also in jeder Einheit notwendig eine Unendlichkeit, sofern man nicht mit benannten Grössen zu tun hat. Dies ist der *perspektivische* Charakter der Quantität. Denn es kommt immer auf den Standpunkt, d. h. auf die Voraussetzung der zu Grunde gelegten Einheit an, die wiederholt gesetzt werden soll. Da nun die Mathematik selbst nicht eine solche Voraussetzung von sich aus machen kann, so sind alle ihre Operationen perspektivisch und bedürfen, um eine Bedeutung für Erkenntnis wirklicher Dinge zu gewinnen, immer eines *Gegebenen*, eines *Ansatzes*, einer *Voraussetzung*, dergleichen durch eine andre Wissenschaft geliefert werden muss.

(311) Da jede Einheit also an sich unbestimmt ist, so kann

sie immer als durch Wiederholung einer andern Einheit oder durch Multiplikation entstanden gedacht werden. In dieser Beziehung heisst sie ein *Ganzes* und die zu addierenden Einheiten die *Teile.* Diese Teile werden deshalb umgekehrt wie das Ganze durch den Divisionsprozess vorgestellt. Wie viele Teile wir im Sinne haben, das deuten wir durch den Zähler an, das Ganze durch den Nenner. Ein Teil ist deshalb immer ein Quotient, der auch *Bruch* heisst. Mithin muss Zähler und Nenner gleich sein, wenn wir Allheit der Teile oder das Ganze wieder vorstellen sollen.

Da sich nun die Quantität mit ihren Beziehungen als ganz perspektivisch erwies, so kann man auch jeden Bruch wieder brechen d. h. als entstanden durch Multiplikation einer kleineren Einheit denken, wie das z. B. die *Kettenbrüche* andeuten. Dieser Prozess geht daher grenzenlos *ins Unendliche,* weil er als perspektivische Auffassung keine fest gegebene Einheit hat. Wenn wir daher die abstrakten Zahlen mit der einfachen Zahlenreihe vergleichen, so können wir in dem rückkehrenden Prozesse beliebig über die Einheit hinaus ins Unendliche gehen. Denn wie wir von zehn zu neun und zu acht zurückgehen, so können wir, da die abstrakte Zahl keine bestimmte Zahl bedeutet, uns auch bei der Grenze der Eins nicht aufhalten lassen, sondern gehen ins Unendliche weiter. Nun ist das Vorwärts- wie das Rückwärtsgehen beides ein Zählen, dessen Schritte also durch die Zahlen der Zahlenreihe ausgedrückt werden müssen. Wenn ich aber die beiden Tätigkeiten untereinander vergleiche, so ist die eine der andern entgegengesetzt. Da nun die (312) Quantität bloss die Definierung der Tätigkeit selbst bedeutet, so werden also auch die Beziehungsbegriffe derselben diesen Gegensatz aufnehmen müssen und mithin bekommen wir *positive* und *negative* Grössen, wobei es ganz einerlei ist, ob ich bei der Zahlenreihe über die Eins hinaus rückwärts gehe, oder mich noch innerhalb der positiven Zahlen der Zahlenreihe bewege. Diese *entgegengesetzte Korrelation der Tätigkeit* wird durch die Zeichen + und — angedeutet.

Ich kann die Definition der Quantität, wie sie in den Lehrbüchern gefunden wird, nicht anerkennen. Man sagt: „Quantität ist die Eigenschaft der Dinge, dass sie vermehrt oder vermindert werden können"*). Ist Quantität eine Eigenschaft, eine

*) Am Rande mit Blei: cf. Riemann.

Qualität? Wenn dies der Fall wäre, dann müsste die Quantität alle propria der Qualität besitzen, die ihr eben fehlen. Z. B. müsste sie Grade aufnehmen und wie man warm, wärmer, am wärmsten sagt, müsste man auch vier, vierer, am viersten sagen. Die Quantität ist auch nicht eine Eigenschaft der Dinge, z. B. der Pferde. Denn ich sehe jetzt etwa vier Pferde. Nun werden zwei weggeführt, die Zahl ist vermindert; es werden acht hinzugeführt, die Zahl ist vermehrt. Sind aber die Dinge, d. h. die Pferde, dadurch vermehrt oder vermindert? Hat diese Quantität überhaupt mit den Pferden als Dingen irgend etwas zu tun? Ändern sich die Pferde in ihren Eigenschaften, wenn ihrer mehr oder weniger zusammen gezählt werden? Man sieht, die Quantität ist eine Vorstellung in dem Zählenden, sie ist mein Bewusstsein von meinem Zählen oder Auffassen und Zusammenfassen.

Darum billige ich auch die Definition der Einheit nicht, die ich in den Lehrbüchern finde. Man sagt: „die Zahlenlehre geht von dem Begriffe der Einheit aus. Dieselbe wird definiert als irgend ein Ding, von dessen (313) Eigenschaften man vollständig abstrahiert.“ Warum muss die Einheit ein Ding sein? Kann ich auch Tätigkeiten zählen? z. B. er hat mich dreimal gerufen. Kann das Leiden nicht auch gezählt werden? Z. B. er hat zweimal Schiffbruch gelitten. Können Verhältnisse nicht gezählt werden und Eigenschaften und Räume und Zeiten? Nichts davon ist ein Ding. In Wahrheit bezieht sich das Zählen aber gar nicht auf diese Objekte, sondern ist bloss das Bewusstsein meines Setzens und Zusammenfassens. Denn ginge das Zählen auf die Objekte, so wäre die Wiederholung, durch welche man allgemein die Zahlenreihe entstehen lässt, unmöglich. Ist a das Objekt, weshalb soll es wiederholt werden, wenn es schon da ist? Die Wiederholung kann nur meine wiederholte Auffassung bedeuten, und das Bewusstsein meiner zweimaligen Auffassung ist dann die Zahl zwei. Fasse ich drei mal, vier mal auf, so kann ich mit Erinnerung an die früheren Auffassungen desselben Objekts jetzt die neue Setzung mit den früheren zusammenfassen und die Zahl drei oder vier finden. Die Einheit wie die Zahlen bedeuten also nur das Bewusstsein meiner Setzungen. Diese aber können, wie früher bewiesen, nur qualitativ voneinander geschieden werden, so dass die Qualität die Bedingung der einheitlichen Setzung und damit der Einheit ist.

Demgemäss müssen wir auch die Erklärung der Null verwerfen, wie sie in den Lehrbüchern zu finden ist. Man sagt: „Das Nichtvorhandensein der Einheit wird durch das Zeichen 0 (Null) angedeutet. Auf irgend eine Weise wird die Einheit entstehen, oder aus der Null hervorgehen; sie ist mithin das Resultat einer Tätigkeit. Wir bezeichnen diese Tätigkeit durch den Ausdruck: addieren und durch das Zeichen +. Die Formel 0+1=1 deutet also an, dass durch die Tätigkeit des Addierens die Eins aus der Null entsteht." (314) Diese Erklärung der Einheit aus der Null ist nach der Analogie mit der Erschaffung der Welt aus Nichts gebildet. Es ist hier die falsche Philosophie zu Grunde liegend, welche das Nichts mit zum Sein rechnet und es doch dem Sein schlechthin entgegenstellt. Ausserdem ist die Formel auch der Erklärung nicht angepasst; denn sie müsste lauten: 0+0+0...=1, wobei man die Hinfälligkeit dieser Theorie gleich sehen würde. Die Einheit kann sich also nicht aus der Null bilden, wenn die Null das Nichtvorhandensein irgend eines Dinges bedeuten soll.

Wir müssen andre Wege gehen. Nun war uns das *Unendliche* ∞ nur das Bewusstsein der Möglichkeit, immer weiter fortzuschreiten im Auffassen und Zusammenfassen, sofern wir diese Möglichkeit als Begriff einer Quantität setzen. Da wir nun sahen, dass jede Zahl eine Einheit ist, so kann eine jede Einheit auch als aus einer unendlichen Reihe kleinerer Einheiten entstanden gedacht werden, und wir bilden dementsprechend die Beziehungsbegriffe des unendlich Grossen und des *unendlich Kleinen.* Dies letztere nennen wir *Differential.* Das Differential*) ist daher auch eine Einheit, sofern es eine Setzung erfordert, von der wir ein Bewusstsein haben, das wir von dem Bewusstsein einer andern Setzung unterscheiden. Deshalb kann das Grössere zwar durch Addition von Kleinerem entstehen, aber nicht aus Nichts.

Die Null aber muss anders erklärt werden. Wir verstehen sie nur durch Korrelation der positiven und negativen Grössen, d. h. des fortschreitenden und rückwärtsschreitenden Auffassens. Wenn wir beim Rückwärtsschreiten immer eine Einheit aufheben und bei zwei ankommen, so lassen wir Eins übrig, nehmen wir auch diese weg, so bleibt Null, (315) d. h. wir haben

*) Am Rande mit Blei: Deutlicher wegen des Differentials Einheit nicht bestimmt.

alsdann das Bewusstsein, dass von der ganzen positiven Reihe nichts übrig geblieben ist. Da aber unser Denken nicht im mindesten gebunden werden, sondern auf seinem Wege ruhig fortfahren kann, so ist der nächste Schritt —1, dann —2 usw. Der rückwärtsschreitende Gang ist ja nur beziehentlich rückwärtsschreitend, seiner Gattung nach aber ganz dasselbe, wie der vorwärtsschreitende und deshalb ebenso unendlich. Die Null ist daher keine Station, die wir auf unserem Wege antreffen könnten; denn bei dem Nichts kann man nicht ausspannen. Die Vorstellung der Null entsteht nur durch die beim Rückwärtsschreiten erfolgende Vergleichung, indem wir uns an die vorausgesetzte positive Zahl erinnern, die jetzt aufgehoben ist. Sei z. B. +9 gegeben, so gehe ich rückschreitend, um etwa —12 zu finden, von 9 zu 8, zu 7 usw. bis zu 1 zurück, komme zu —1 und endlich zu —3. Auf meinem Wege erinnere ich mich, dass bei —9 die positive Zahl +9 ganz durchlaufen war und dass also in Beziehung auf die gegebene positive Zahl die negative Zahl —12 auch als —3 bezeichnet werden kann. An sich oder absolut genommen ist —12 nichts anderes als 12, ebenso wie +12. Nur wenn ich die Beziehung dieser beiden Reihen ausdrücken will, muss ich —9+9 als Null bezeichnen. Die Null stimmt daher mit der Einheit insofern überein, dass beide keine Zahlen sind; sie unterscheiden sich aber dadurch, dass die *Einheit* das Bewusstsein einer Setzung in Bezug auf andre Setzungen ist, während die *Null* das Bewusstsein der Aufhebung einer Setzung in Bezug auf andre Setzungen ist. Mithin kann man mit Null nicht rechnen, und 0+1=1 oder 0—1=—1 soll bloss bedeuten, dass man vor der Setzung von 1 keine andre Setzung hatte, dass es also bei 1 sein Bewenden hat. Darum (316) muss die Null, als Grösse in Rechnungen verwandt, zu Widersinnigkeiten führen. Mit dem unendlich Grossen und dem unendlich Kleinen aber kann sehr wohl gerechnet werden, sofern beide als Grössen Setzungen vorstellen.

Die irrationalen und imaginären Grössen.

Die Grössen entstanden uns durch Auffassen und Zusammenfassen unserer Setzungen. Nun kann man die Grössen wieder untereinander vergleichen, z. B. ich vergleiche 2 und 4 und 6 und finde, dass die beiden letzteren Zahlen Vielfache von 2 sind. Wenn ich dagegen 2 und 3 vergleiche, oder jede grade mit jeder ungraden Zahl, so kann die ungrade kein Vielfaches der graden, dagegen die

grade wohl ein Vielfaches der ungraden sein. Wenn ich aber auf die Einheit zurückgehe, so sind alle diese Zahlen bestimmte Vielfachen derselben. Nun war uns aber eine jede Zahl selbst eine Einheit und mithin kann die Einheit wieder als Vielfaches von ganzen Teilen betrachtet werden. Jeder ganze Teil ist in gleicher Weise wieder als Einheit zu betrachten, und wir kommen so zu dem unendlich Kleinen, zu dem Differential zurück, durch welches wir letzthin jede Grösse auflösen und als ein bestimmtes Vielfaches denken können.

Wenn wir nun die mittlere Sphäre nehmen, so ist klar, dass viele Verhältnisse zwischen den Zahlen, also selbst Zahlen vorkommen müssen, die nicht auf eine ganze Zahl und nicht auf die Einheit und nicht auf einen ganzen Teil der Einheit zurückgeführt und dadurch aufgelöst werden können. Solche Zahlen heissen *irrational* z. B. die Zahl π oder $\sqrt{3}$. Es steht aber nichts im Wege, dass nicht solche irrationale Zahlen untereinander in rationalem Verhältnisse stehen könnten, wie z. B. $\sqrt{2} : \sqrt{8} = 1:2$ sind.

(317) Bei den irrationalen Grössen sind mir nun Zahlen und Zahlenverhältnisse gegeben, und ich suche bloss eine ganze Zahl oder einen ganzen Teil derselben, worauf ich jene als ein bestimmtes Vielfaches zurückführen könnte, ohne dass dergleichen vorhanden ist. Ich kann aber auch die umgekehrte Aufgabe stellen, von bestimmten Zahlen ausgehen und eine Zahl suchen, die eine Vereinigungsart derselben enthielte. Z. B. wenn mir 3 und 5 gegeben sind, so kann ich ihr Produkt 15 suchen. Nun enthält aber jede Operation bestimmte Bedingungen als feste Beziehungen unter den Zahlen, z. B. geben alle Zahlen, mit sich selbst 2 mal oder 2n mal multipliziert, immer eine positive Zahl. Mithin wird eine Aufgabe, welche diese Gesetze nicht beachtet, keine Lösung finden können. Z. B. wenn man aufgibt die 2n te Wurzel von $-a$ zu finden. Eine solche Grösse ist daher nicht wirklich durch Denken, d. h. hier durch Rechnen zu finden, sondern besteht bloss in der Verknüpfung der Grössenvorstellungen in der Einbildungskraft und heisst darum sehr passend *imaginär*. Deshalb ist die Formel $\sqrt{-1}$ als Repräsentant der imaginären Grössen gewählt und wird mit i bezeichnet. Bei der Anwendung der Mathematik auf die gegebenen Verhältnisse des Raums, der Zeit, der Bewegung oder der physischen Körper sieht man die Natur des Imaginären mit grosser Deutlichkeit,

z. B. wenn verlangt wird, ein Dreieck zu zeichnen, dessen drei Seiten 7, 2 und 3 Fuss lang sein sollen; hier können sich die beiden 2 und 3 Fuss langen Seiten nicht treffen und keinen Raum über der 7 Fuss langen Linie einschliessen. Ähnlich würde ein zwei Kubikfuss enthaltendes Herz in einem menschlichen Körper ein imaginäres Resultat ergeben.

(318) Denkt man sich nun aber eine zweite imaginäre Grösse mit der ersten verbunden, so folgt nicht, dass das Resultat auch wieder imaginär zu werden brauchte. Denn z. B., wenn drei Seiten eines Dreiecks mit denselben Zahlen wie vorher gegeben und mit den ersteren vereinigt würden, doch so dass sich die siebenfüssige Seite an die zweifüssige des ersten Dreiecks anschlösse, so würde sich ein reelles Dreieck ergeben. So können Summen und Produkte imaginärer Grössen reelle Grössen ergeben. Auf das physiologische Leben angewandt zeigt sich dies Verhältnis z. B. in den Krankheiten. Das Typhusgift etwa soll, wenn alle sonstigen Prozesse nur in der gewohnten Weise gegeben würden, das Leben imaginär machen, der Mensch müsste sterben; wenn aber die Herz- und Atemtätigkeit, die Diät u.s.w. so verändert werden, dass sie für sich genommen auch den Lebensprozess imaginär machten, so können sie, konjugiert mit jener ersten imaginären Grösse, ein reelles Resultat geben, d.h. das Leben erhalten. Doch auch das ganze Leben des gesunden Körpers wäre ja eine imaginäre Grösse, wenn nicht immerfort Vereinigungen mit andern imaginären Grössen stattfänden, d.h. wenn nicht immerfort Stoffe in den Magen und in die Lungen eingeführt würden, die an und für sich auch kein organisches Leben bilden können und also auch nur ein imaginäres Produkt haben, aber, konjugiert mit dem Leibe, sich reell organisieren und daher den Prozess für die Dauer des Lebens erhalten, bis die Verknüpfung aller dieser reellen Bedingungen endlich selbst zu einer imaginären Grösse, d.h. hier zum Tode übergeht.

Diskretion und Continuität

(319) Die Quantität entstand uns als Bewusstsein unserer auffassenden und zusammenfassenden Tätigkeit. Nun ist notwendig, dass Eins abge-

*) mit Blei am Rande: Durege darüber, das die Brüche und negativen Zahlen sich ebenso verhalten, wie die imaginären.

**) Die imaginären Zahlen bilden jetzt die Grundlage der Funktionentheorie Riemanns durch geometrische Darstellung.

schlossen sei, wenn ein andres aufgefasst werden soll; wir würden sonst mit unserem Bewusstsein noch bei dem ersten verharren. Diese Abgeschlossenheit des Einen gegen das andre, die Trennung und Scheidung der Setzungen ist es, die wir mit dem Namen *Diskretion* bezeichnen. Mithin wird die Zusammenfassung solcher Diskreta eine *kollektive* oder *diskrete* Grösse bilden. Wie kommen wir aber darauf, von Scheidung und Trennung der Setzungen zu sprechen? Doch nur durch Beziehung auf etwas Anderes, nämlich durch Gegensatz gegen das Bewusstsein der Zusammenfassung, welche das Viele in einer Einheit vereinigt. In dieser Einheit sind die einzelnen Setzungen nicht mehr getrennt, sondern zusammen und nur durch Erinnerung und Denken können wir die Einheit wieder in ihre diskrete Vielheit auflösen. Diesen Gegensatz der Diskretion nennen wir *Kontinuität* oder *Stetigkeit.* Mithin schliesst der Begriff der Quantität sowohl Kontinuität als Diskretion in sich, da beide nur den zwei verschiedenen Seiten der Quantität, nämlich der Auffassung und Zusammenfassung entsprechen. Es ist darum nicht ganz exakt, wenn man die Zahl eine diskrete Grösse nennt; denn sie ist ebensowohl ein Kontinuum. Jede Zahl, z. B. sechs oder Trillion ist eine Einheit, die nur dadurch Grösse hat, weil in ihr eine Vielheit steckt, die nicht mehr auseinander blieb, sondern zusammengefasst wurde. Sobald ich diese Vielheit diszernierend (320) auffasse, habe ich eins und eins und eins u.s.w. also keine Zahl mehr, sondern nur die quantitätslose Unterscheidung; denn eins ist keine Zahl. Mithin ist die Zahl nur nach der Seite der Auffassung eine kollektive oder diskrete Grösse, nach der Seite der Zusammenfassung aber stetig.

Diese Stetigkeit oder Kontinuität kommt nun dadurch deutlich zum Bewusstsein, dass die Zahl nicht eins und eins und eins usw. ist, sondern dass die Grösse nicht anders als durch fortwährende Zusammenfassung vorgestellt werden kann. Wir bilden nämlich die *Zahlenreihe* 1, 2, 3, 4 usw., wobei jede folgende Einheit sämtliche vorhergehende in eins zusammenfasst. Sobald wir daher zwei beliebige Zahlen aus der Reihe vorstellen, so bemerken wir wegen der geforderten Kontinuität die Lücke, das *Zwischen*, welches bei der Zahlenreihe die Differenz ist. So liegt z. B. zwischen 6 und 8 die Zahl 7 in der Mitte, weil die Zahlenreihe wegen ihrer Kontinuität eine feste

Ordnung bildet und zwar mit dem Zwischen oder der Differenz von eins. Darum bildet auch die Potenzenreihe eine solche kontinuierliche Ordnung und zwischen den Zahlen 1, 4, 9, 16 usw. liegt keine Potenz einer ganzen Zahl in der Mitte, sondern sie folgen lückenlos und kontinuierlich, weil nichts zwischen ihnen liegt nach dem Gesetz dieser Ordnung. Sobald ich aber den Begriff der Reihe erweitere, so kann ich natürlich aus einer andern Reihe, die ich mit der gegebenen vergleiche, z. B. zwischen 4 und 9 mehrere Zahlen in die Mitte stellen, ebenso wie zwischen die einfache Zahlenreihe mit der Differenz eins die Brüche. Denn je nachdem das Gesetz der Auffassung und Zusammenfassung (321) verändert wird, habe ich auch immer andre Einheiten und so kann mir jede Einheit als Vielheit, d. h. als diskret, und jede zusammenhängende Ordnung als eine mit Lücken oder einem Zwischen versehen erscheinen. In diesem Sinne nennt man auch die Kettenbrüche kontinuierlich. Die Proportionen aber mit gleichen Mittelgliedern nennt man so aus einem andern Grunde, auf den wir gleich kommen.

Konkrete Grösse. Anwendung der Quantität.

Die Quantität als Beziehung und Vergleichung ist ihrer Natur nach abstrakt, da sie bloss das Bewusstsein unserer Tätigkeit enthält. Wenn wir nun hinblicken auf die Objekte, die wir auffassen und zusammenfassen, und auf diese die Quantität anwenden, d. h. Grössenbeziehungen von ihnen aussagen, so erhalten wir die sogenannte *konkrete* Grösse, die im allgemeinen eine *benannte* Zahl ist, z. B. sechs Soldaten, drei Entschlüsse in einer Minute, zwei Gedanken, oder auch unbestimmt durch *mehr* oder *weniger* oder *gleich* bezeichnet wird.

Nun ragt aber vor allen möglichen andern Objekten eins hervor, das, wie wir gesehen haben, die allergrösste Verbreitung im Bewusstsein hat und eine Art von Hegemonie oder in der Regel auch Despotie über alle übrigen Vorstellungen ausübt, nämlich die *Raumvorstellung*. Von dieser muss daher noch besonders gehandelt werden, demnächst von der Zeit und der Bewegung; denn diese drei Objekte der Quantität gelten ausschliesslich für kontinuierlich. Nun hat aber keine Quantität an sich irgend eine Qualität, so dass sie etwa ein Kreis oder Dreieck oder eine Bewegung wäre, sondern an sich ist sie nur ein Verhältnis unserer Setzungen, indem wir diese abstrakt, ohne Rücksicht auf das Gesetzte auffassen und zusammenfassen.

(322) Mithin können Raum, Bewegung und Zeit nicht an sich Quantitäten sein, weil diese drei Vorstellungen sich nicht etwa durch mehr oder weniger unterscheiden, so dass die Zeit mehr oder weniger, oder so und so viel mal Raum wäre, sondern qualitativ, da Raum anders und verschieden ist von Zeit. Darum sind auch alle Figuren des Raumes vollkommen quantitätslos. Die Quantität wird aber auf sie angewandt, wie auf andre Objekte, durch Vergleichung des Gesetzten nach der Erinnerung der dazu nötigen Setzungen. Eine Linie ist z.B. drei mal so gross als eine andre, weil ich die erste als Einheit der Setzung behalte und diese Setzung drei mal zu vollziehen das Bewusstsein habe. So ist ein Winkel im Verhältnis zu einem andern eine Quantität, sofern ich den einen Winkel als Einheit setze und mich erinnere, eine solche Setzung n mal vollzogen zu haben, um den andern Winkel zu finden.

Wenn dies nun so richtig ist, so müssten die Raumbilder ja auch diskrete Grössen vorstellen können. Und können sie dies denn nicht? Sind nicht z. B, die Ordinaten im Halbkreise als diskrete Grössen aufzufassen? Oder ein Kreis und eine Ellipse nebeneinander und aussereinander? Ein Durchmesser und eine damit parallele Sehne sind diskret, wie etwa sechs und drei. Und bei jedem Raumbilde selbst kann man die Diskretion behaupten, sofern es als Quantität betrachtet wird. Ein Quadrat werde z. B. in 16 gleiche Quadrate geteilt. Es ist als Raumgrösse etwa 16 Quadratfuss gross und enthält 16 mal die Einheit, die ich beliebig addieren und subtrahieren kann. Wie aber jede Quantität je nach der Beziehung diskret und kontinuierlich ist, indem ich entweder auf die eingeschlossene Vielheit oder auf die Einheit der Zusammenfassung (323) achte, so kann auch jede Raumgrösse als Kontinuum aufgefasst werden, wie die 16 Quadrate zusammengenommen ein Quadrat sind.

Wie ist man daher auf den Gedanken gekommen, der Raum sei ein Kontinuum schlechthin? Es versteht sich dies nicht von selbst, sondern ist vielmehr eine Aporie, da man ja doch die Raumbilder aus diskreten Teilen zusammensetzt und den Raum also, indem man ihn berechnet, als kollektive Grösse betrachtet und doch seine Kontinuität behauptet. Der Grund kann nun offenbar *nicht in dem Quantitativen liegen, sondern in dem Inhaltlichen oder Qualitativen der Raumgrössen.* Es ist nämlich die Natur des Bewusstseins, dass die Perzeption der kleinsten

Veränderungen einen so geringen Grad der Bewusstheit herbeiführt, dass wir uns darüber keine Rechenschaft geben können. Dies hat *Leibnitz* schon bemerkt und von den *perceptions insensibles* gesprochen. Erst wenn die Zahl der Wahrnehmungstätigkeiten sich summiert hat, tritt Bewusstsein ein. Mithin muss eine solche Perzeption als Einheit, die eine Vielheit in sich schliesst, d. h. als kontinuierlich erscheinen. Und dies findet nicht bloss bei der Raumvorstellung, sondern auch bei *allen übrigen Tätigkeiten, bei denen wir in einer unmittelbaren Koordination mit den übrigen realen Wesen stehen*, statt. Darum erscheint mir eine rote Farbe sofort als ausgedehnt und nicht als quantitätsloser Punkt, ganz abgesehen von der Erklärung (Mt. 277-78), wo die Quantitätslosigkeit nach einer andern Seite hin behauptet werden musste. Jeder Ton hat darum eine gewisse Dauer und es gibt nur eine perspektivische Einheit der Zeitdauer, die wissenschaftlich annähernd bestimmt werden mag. Darum ist auch das Gefühl des Hasses, obgleich (324) es quantitativ betrachtet und nach mehr und weniger unterschieden werden kann, doch für unser Bewusstsein nicht aus diskreten Teilen zusammengesetzt. Ebenso verhält es sich mit allen Gefühlen und Wollungen und auch mit den Vorstellungen, die kollektive Einheiten bilden, indem sie aus vielen Einzelwahrnehmungen erwachsen, während doch nur ihre Summe oder der Gesamteindruck zum Bewusstsein kommt. Darum *haben alle Tätigkeiten, die zum Bewusstsein kommen, Kontinuität* und einige Psychologen haben deshalb auch schon von einer Dichtigkeit und einer Verdichtung des Denkens gesprochen. Sofern sie darunter die Gefühle, die Wollungen, Handlungen und die Vorstellungen der Einbildungskraft meinen, haben sie ganz Recht; bei dem Denken und den Begriffen aber verhält sich die Sache anders.

Hierdurch haben wir nun den *Gattungsbegriff* erklärt, auf den die Raum-, Zeit- und Bewegungsvorstellungen und die übrigen Tätigkeitsbewusstheiten, die Gefühle, Wollungen, Handlungen und Vorstellungen gemeinsam zurückgehen. Alle diese sind insofern Kontinua, als sie in einer Einheit der Zusammenfassung bewusst werden, während ihre Teile nur unbestimmt und nicht in deutlicher Diskretion vorgestellt werden können, ebenso wie wenn wir Million denken, ohne im Stande zu sein, diese Einheit der Zahl für unsere Anschauung in millionen Einheiten der Auffassung im Bewusstsein aufzulösen.

Extensives Kontinuum

Innerhalb dieser Gattung können wir nun noch einen Einteilungsgrund zur *spezifischen Unterscheidung* gewinnen. Das Bewusstsein enthält nämlich seinen Inhalt teils zu gleicher Zeit, teils nacheinander. Nach diesem Einteilungsgrunde scheiden wir spezifisch die Kontinuitäten in extensive und intensive. *Extensiv kontinuierlich* ist der Raum, (325) da wir im Stande sind, eine Vielheit von Tast- und Gesichtsempfindungen zu gleicher Zeit im Bewusstsein zu haben, und deshalb in der abstrakten Raumvorstellung die diskreten qualitativ verschiedenen Raumbilder zu einer zusammengefassten Einheit verknüpfen. Die Bilder an der Wand sind diskret und ich zähle sie zusammen. Zwischen ihnen ist immer ein qualitativ anderer Raum. Indem ich aber bloss meine auffassende und zusammenfassende Tätigkeit beachte in Rücksicht auf alle diese gleichzeitig gegebenen Objekte, erzeuge ich mir den abstrakten Raum, der nun keine Diskretion mehr hat, sofern ich die diszernierenden Qualitäten weglasse. Darum ist der Raum ein extensives Kontinuum. Es müssen aber auch die einzelnen farbigen Objekte kontinuierlich sein, erstens weil ich sie mit der Raumvorstellung auffasse, und zweitens wegen des Gattungscharakters, da die Bewusstheit der Perzeption eine Summe unmerklicher Perzeptionen ist und mithin die Teile nicht deutlich unterschieden werden können. Man sieht diese Natur der Wahrnehmung durch die optischen Hilfsmittel. Das Taschentuch erscheint für das unbewaffnete Auge als kontinuierliche Fläche, unter dem Mikroskop als Fischernetz mit grossen Maschen. Viele Doppelsterne erscheinen als einer, im Teleskop als zwei mit beträchtlichem Abstande dazwischen. So erscheint uns also auch der konkrete Raum als extensives Kontinuum, da die Diskretion unter der Schwelle des Bewusstseins liegt. Gleichwohl können wir auch hier von Kontinuität nur sprechen in Beziehung auf (326) vorausgesetzte Teile, die wir aber für die Anschauung nicht deutlich zu sondern imstande sind, wie bei der Zahleneinheit Million. Man sagt darum, dass *die Linie nicht aus Punkten besteht*, und hat aus doppeltem Grunde Recht, erstens weil ich in der angeschauten mit Kreide oder sonstwie gezeichneten Linie kein Zwischen wahrnehmen kann, da das unbewaffnete Auge die unmerklich kleinen Perzeptionen nicht zum Bewusstsein bringt, also wegen des Gattungscharakters, und zweitens weil die Linie, auch wenn ich sie aus diskreten Teilen

z. B. aus einer Reihe von Bäumen mir bilde, nicht das einzeln Aufgefasste sein soll, sondern die zusammengefasste Einheit; ebenso wie das Wort nicht aus Buchstaben besteht; denn die Buchstaben sind zwar die Veranlassung zur Bildung des Wortes, bleiben für sich aber sinnlos und bedeuten nichts. Das Wort aber ist die Zusammenfassung zur Einheit und hat als eine solche Einheit einen ganz andern Charakter als die Buchstaben, wie auch ein Portrait oder jedes Gemälde nicht aus Farbenklexen besteht; denn nur in der Einheit der Zusammenfassung ist es ein Bild. So bedeutet die Linie die Zusammenfassung oder Einheit der Beziehung und die Grösse der Linie ist dem Wesen der Linie gleichgültig. Die Linie an sich ist quantitätslos, ist eine Qualität. Grösse erhält eine Linie durch Vergleichung mit andern Linien. Mithin kann jede Linie nur in Linien zerlegt werden, wie ein Satz nur in Worte, aber nicht in Buchstaben, weil der Satz einen Sinn ausdrückt, der durch die Worte, aber nicht durch die Buchstaben entsteht. Aus demselben Grunde *besteht eine Fläche nur aus Flächen und nicht aus Linien*, weil die Fläche an sich eine quantitätslose Qualität ist, nämlich die Beziehung einer Linie auf ausserhalb derselben im Bewusstsein Gegebenes zur Einheit der Anschauung, während sie quantitativ betrachtet, nur eine*) (327) Vergleichung mehrerer Flächen untereinander bedeutet. Dasselbe gilt vom Körper. Wenn man die Fläche auf Linien zurückführen wollte, so wäre das noch kindischer, als wenn man die Zahl auf Einheiten zurückführte; denn 1 und 1 und 1 usw. ist keine Zahl, sondern nur eine Wiederholung des Unterscheidens des Einen von einem Andern Man bewege sich z. B. in einer Menge von Menschen und sage jedesmal, wenn man einen schwarzhaarigen sieht, eins, so wird man sehr viele Male eins sagen können, indem man einen solchen Menschen von den blonden unterscheidet, ohne im mindesten zu zählen. Das Zählen ist die Zusammenfassung. Darum ist die Eins keine Zahl. So ist die Flächenvorstellung auch nur in der Beziehung der Linie zu gleichzeitig ausserhalb derselben gegebenen Punkten gegeben. Bei jeder Beziehung aber liegt die Einheit oder Qualität nicht in den Beziehungspunkten. Z. B. zwei Menschen sollen ähnlich sein. Wer nun die Fläche aus

*) Mit Blei am Rande oben: die kleinste Linie hat gleich viel Punkte als die grössere.

Linien oder die Linie aus Punkten erklären will, der macht es ebenso, wie wenn einer den einzelnen Menschen für sich nimmt und nun die Ähnlichkeit sucht. Diese ist aber kein Auge, Haar, Bein usw. an dem Menschen, sondern nur in unserm Bewusstsein eine Beziehung und Vergleichung mit einem andern. Daher ja auch der Scherz stammt, womit man die Dummheit charakterisiert, indem Jemand zwar Hans und Peter für ähnlich erklärt, den Hans aber doch noch ähnlicher findet. Ebenso ist einer Herr oder Knecht, Verwandter, Freund, Gatte usw. nicht an sich, sondern nur in Beziehung und Verhältnis zu einem andern. Darum besteht die Linie nicht aus Punkten und der Körper nicht aus Flächen, sondern nur die logische Naivität kann auf solche Einfälle kommen.

Intensive Kontinuität

Wenn wir jetzt nach dem Einteilungsgrunde einen Bewusstseinsinhalt verfolgen, dessen Vielheit nicht zu gleicher Zeit bemerklich wird, sondern nur nacheinander heraustritt, so kommen wir auf den (328) Begriff einer intensiven Kontinuität. Nach dem Gattungsbegriff muss nämlich jede beliebige Einheit des Bewusstseinsinhalts als Summe oder Produkt vieler einzelner unbewusst bleibender Perzeptionen gelten, sofern wir dabei in einer unmittelbaren Koordination mit den übrigen Wesen stehen, deren Wirkung nicht einzeln für sich, sondern deren Zusammenwirkung erst perzipiert wird. Diese Vielheit würde, wenn sie aufgelöst in ihre Summanden oder Faktoren zum Bewusstsein käme, einen Umfang des Bewusstseins erfordern, der weit über alle menschliche Erfahrung hinausliegt. Wegen der Enge nnd Beschränktheit unseres tatsächlichen Bewusstseins müsste deshalb eine solche Menge von Eindrücken allen andern Inhalt aus dem Bewusstsein verdrängen und eine Zusammenfassung unmöglich machen, wie etwa bei der abstrakten Arithmetik, wenn wir die millionen Einheiten in dem Begriff Million einzeln vorstellen sollten, während wir kaum acht Zahlen zu gleicher Zeit vorstellen können. Ein Bewusstsein von einer derartigen Menge ist deshalb, wenn sie nicht wie bei der Million bloss begrifflich erkannt werden soll, nur in solcher Weise möglich, dass die Einzelheiten zwar ineinander verschwinden und unbemerkt bleiben, sich aber doch zu einem bemerklichen einheitlichen Gesamteindruck zusammenfassen. Da die darin wirkende Vielheit nicht diskret zur Erscheinung kommt, bildet sie ein *Kontinuum;* da die Vielheit nicht zu gleicher

Zeit ausser- und nebeneinander wahrgenommen wird, ist sie nicht extensiv, sondern heisst *intensiv*. Die intensive Kontinuität bedeutet daher diejenige Quantität eines Qualitativen, dergemäss es als Einheit einer Zusammenwirkung vieler unmerklich bleibender Elemente zum Bewusstsein kommt. So z. B. empfinden wir die Wärme als Einheit eines Gefühls, den Willen als Einheit vieler kleiner Erregungen, die Empfindung blau oder die Stärke der Tonempfindung c als Einheit vieler unmerklich bleibender kleineren Eindrücke.

Messung der Intensität.

Die Quantität in diesem Qualitativen kann nun nicht, wie bei der extensiven Grösse durch Nebeneinanderlegen der Teile in gleichzeitiger Anschauung gemessen werden, sondern (329) nur durch den Vergleich nacheinander folgender Erregungen. Da aber in der Qualität als Einheit der Empfindung die Elemente unmerklich bleiben, so kann, wie es zunächst scheint, von der Erkenntnis einer Quantität bei derselben nicht anders die Rede sein, als durch Vergleichung zweier ähnlicher Eindrücke untereinander, z. B. der Wärme eines Wassers mit der Wärme eines andern, sofern ich entweder gleichzeitig oder durch die Erinnerung die Eindrücke zusammenstelle. Allein dadurch würde ja nur das Anderssein oder die Verschiedenheit zum Bewusstsein kommen, wie z. B. bei den Weinproben, also ein qualitatives Verhältnis, nicht aber die Quantität. Mithin muss als Bedingung für die Möglichkeit der Messung gefordert werden, dass *die zum Bewusstsein kommende Einheit der Elemente in sich auch solche Summanden oder Faktoren enthält, die ebenfalls für sich bewusst werden können*. Wenn wir nun diese innerhalb des Bewusstseins möglichen Teil- Einheiten nacheinander als Empfindungen gewinnen, so verschmelzen sie zwar miteinander, geben uns aber doch durch Vergleichung in der Erinnerung die quantitativen Unterschiede des Mehr und Weniger. Und darum hat man diese Quantität mit Recht *Grad*, d. h. Schritt oder Stufe genannt, weil wir auf demselben Wege fortschreiten müssen, um der Quantität bewusst zu werden. Z. B. wenn der Geruch von einer Rose uns bewusst wird, bei Annäherung aber durch eine immer stärkere ausgelöscht wird, so bemerken wir dabei den *Grad* oder das Anwachsen, die Steigerung. Ebenso laut und lauter, blau und intensiveres Blau, hart und härter, warm und wärmer, mehr und weniger lieben oder hassen, stärker und

schwächer Mitleid fühlen usw. Die Grade der Qualität bilden eine Reihe, die in Stufen aufwärts und abwärts läuft; (330) durch Denken werden wir von den wenigen gegebenen Stufen unabhängig und können nun in der Abstraktion die Grade *ins Unendliche* nach unten und nach oben verfolgen; in der Wirklichkeit aber hat für unsere Erfahrung beides eine schnell erreichte *Grenze*, so das wir als bewusste Grade nur ein kleines Quantum aussondern können und die Mehr oder Weniger enthaltenden nur durch den abstrakten Gedanken fordern. Wenn die Hitze steigt, so vergehen uns die Sinne, und wenn sie sinkt bis auf die Temperatur unseres Körpers, so bleibt sie unbemerklich. Auch werden die kleineren Grad- Unterschiede in allen diesen Empfindungen gar nicht bewusst. Aus diesem Grunde und weil diese Zustände des Bewusstseins nicht gleichzeitig feststehen, sondern sich immerfort verändern, kann auch keine *Gradwissenschaft* ausgebildet werden nach der Analogie einer Raumwissenschaft. Wir können zwar durch viele Wiederholungen, also durch Übung, eine Sicherheit der Erinnerung ausbilden und von einem neuen Eindruck sagen, er sei genau so wie die und die uns wohlbekannt gewordene Qualität früherer Eindrücke, wie denn z. B. die Leute an der Wage mit fast vollkommener Sicherheit die Schwere eines Gegenstandes bestimmen, indem sie den empfangenen Eindruck vergleichen mit der Erinnerung an den Eindruck, den ihnen ein Pfund oder ein Zentner und dergleichen machte. Allein ausserhalb der unbestimmten Unterschiede des Mehr und Weniger und ungefähr Gleich können sie nichts sagen und eine Anwendung der Arithmetik und Algebra auf diese Eindrücke ergibt sich als unmöglich, so lange wir uns innerhalb des Gebietes der bloss intensiven Kontinuität bewegen.

Aus dieser Verlegenheit hilft nun der Sinn, der die Hegemonie in der Seele ausübt, das Gesicht. Es zeigt sich nämlich sehr bald, (331) dass die verschiedenen Gebiete der Sinne in Koordination stehen, so dass der eine als Abszisse, der andre als Koordinate betrachtet werden kann. Man berechnet dann aus dem Einen den andern. So z. B. bemerkt man, dass die Gefühle der Anstrengung beim Werfen intensive Kontinuität haben; die Grade lassen sich aber nicht genau messen. Nun fliegt der geworfene Gegenstand aber für den Gesichtssinn durch einen gewissen Raum; ist die Anstrengung als Abszisse

klein, so ist der Raum klein als Ordinate, ist sie grösser, so wird auch der Raum grösser. Da wir nun den Raum als extensive Grösse bequem messen können, so bestimmen wir danach die Grade der Anstrengung oder der Kraft. Im Altertum war man auf wenige Koordinationen dieser Art aufmerksam geworden, in Bezug auf andre, wie z. B. auf die Gefühle von Wärme und Kälte, Helligkeit usw. blieb man in kindlicher Unbeholfenheit. In der neueren Zeit aber kamen mit den Erfindungen eine Menge Masstäbe zum Vorschein, so dass man mit grosser Exaktheit jetzt viele Intensitäten messen kann. Dadurch wurde es nun auch möglich, *die Grade unabhängig von den engen Grenzen der Bewusstheit zu verfolgen*, wie wir denn z. B. nicht bloss sehr feine Unterschiede der Wärme, von denen wir keine merkliche Perzeption haben, innerhalb der Grenze bewusster Empfindungen feststellen können, sondern auch bei Dingen, denen wir überhaupt kein Bewusstsein zuschreiben, die den Ausdehnungen des Quecksilbers koordinierten Grade der Intensität nachweisen. Mit Hilfe der Koordination der Sinnesqualitäten dringen wir also unter der Hegemonie des Gesichtssinns tief (332) in die Lebenserscheinungen der unbewussten Natur ein und verstehen sie in strenger Analogie mit den bewussten Zuständen.

Demgemäss ist es nun die Aufgabe der empirischen Naturwissenschaft, Methoden zu finden, um die Intensität der Qualität, von der wir uns gar keine Vorstellung machen können, durch Übertragung auf die deutlich wahrnehmbaren Unterschiede im Gebiete des Gesichtssinns zu messen und in festen Formeln zu berechnen. Auf die Gültigkeit der Analogie mit den uns bewusst werdenden Graden der Intensität gestützt, hat man so gefunden, dass die Intensität berechnet werden kann, wenn man die in Zahlen ausgedrückte erscheinende Masse eines Körpers mit der Geschwindigkeit oder mit dem in Zahlen ausgedrückten Raum, den ein Körper in bestimmter Zeit durchläuft, multipliziert. Man nennt diesen Ausdruck für die Intensität das *mechanische Moment*. Für andre Arten der Intensität muss man die in Zahlen ausgedrückte Masse eines Körpers mit dem in Zahlen ausgedrückten Abstand von einem beliebig angenommenen Punkte oder von einer durch die Natur eines Systemmes gegebenen Drehachse multiplizieren, was man das *statische Moment* nennt. Ähnlich aber etwas komplizierter wird das *Träg-*

heitsmoment berechnet, wobei die Fiktion vorkommt, dass die Masse eines Körpers sich in einem Punkte befinde. Dies ist durchaus zulässig, da es sich ja bei allen diesen Formeln nicht darum handelt, extensive Grössen zu messen und eine von dem Gesichtssinn vollziehbare Anschauung zu gewähren, sondern eine dem Gesichtssinn bloss koordinierte, aber ganz andersartige Qualität ihrer Quantität nach zu bestimmen, die sogenannte Intensität. (333) Es ist darum ganz in der Ordnung, dass man bei diesen Formeln*) nichts vorstellen oder denken kann, was als Farbe oder Figur oder Bewegung in dem Gesichtssinn erfahrungsmässig seinen Platz hätte, sondern es handelt sich bloss um eine *Zeichenlehre*, wie man etwa von den Erscheinungen der Sprache auf den koordinierten Gedanken zurückschliesst und aus einer Endung, die dem Konjunktiv oder Optativ zukommt, folgert, dass der Gedanke dabei so oder so gewesen wäre, da doch die Zusammensetzungen der Silben an sich selbst für das Gehör keinen Sinn geben und nicht nach musikalischen Gesetzen, abgesehen von dem Gedanken, geordnet werden könnten. Sie haben nur Sinn als Zeichen, als Koordinaten der Gedanken. Darum darf man sich nicht über die *scheinbare Torheit in diesen Formeln* beklagen, wenn man z. B. die Masse multipliziert mit dem Abstande, oder die Masse in einen Punkt setzt und dergl. Denn all dieses soll gar keinen Sinn haben für das Auge und für die Geometrie, sondern soll bloss für ein dem Gebiete der extensiven Grösse ganz fremdes Gebiet, für die Intensität als die zugehörige Zeichenlehre gelten und uns die Mittel an die Hand geben, auch diejenigen Intensitäten zu messen und zu unterscheiden, die nach den engen Grenzen unserer Bewusstheit direkt von uns gar nicht bemerkt, sondern nur nach der Analogie erschlossen werden.

Intensität der Vorstellungen

(333a) Wir haben bei Betrachtung der Qualität gesehen, dass jede Qualität sich von jeder andern durch Einerleiheit und Verschiedenheit unterscheidet. Innerhalb jeder Qualität aber können wir, wenn wir auf die verschiedenen Setzungen achten, ein Mehr und Minder, also Quantität geltend machen. Da nun von dieser Quantität die Bewusstheit abhängt und wir die Grade derselben metaphorisch mit dem Licht und seinen Verschiedenheiten vergleichen, so

*) Am Rande mit Blei: Intensitätskurven.

sind wir gewöhnt, diese Grade der Intensität durch die Ausdrücke „heller und klarer und deutlicher vorstellen“ zu bezeichnen. *Lotze* aber hat in seinem Mikrokosmus (I. S. 224 ff.) diese Auffassung einer sehr interessanten und scharfen Kritik unterworfen und sie für eine blosse Täuschung erklärt. Da es uns nach dem Zusammenhang der Lehre von der Qualität und Quantität unentbehrlich ist, die Geltung dieser Auffassung zu retten, so müssen wir die Frage studieren.

Lotze bemerkt:„ Denselben Ton von derselben Höhe und Stärke, von gleichem Klange des Instrumentes können wir nicht mehr und weniger deutlich vorstellen; wir haben entweder seine Vorstellung oder wir haben sie nicht oder endlich wir fehlen gegen unsere eigene Voraussetzung, indem wir die Vorstellung eines stärkeren und schwächeren, also eines andern Tones an die Stelle einer stärkeren oder schwächeren Vorstellung desselben Tones setzen.“ Dasselbe behauptet er von den Farben und den andern Vorstellungen und den Begriffen. „Es ist nicht möglich, den Kreis oder das Dreieck mehr oder weniger vorzustellen; man hat entweder ihr richtiges Bild oder hat es nicht.“ Wie erklärt Lotze nun den Schein, da tatsächlich doch allgemein ein solcher Unterschied des Grades der Klarheit und Deutlichkeit angenommen wird? Er sagt: „Vollkommen (333b) klar ist jede Vorstellung, deren Teile vollständig und zugleich mit zweifelloser Bestimmtheit ihrer gegenseitigen Beziehungen gedacht werden, und diese Klarheit ist an sich weder einer Steigerung noch einer Minderung fähig“. Mithin können die Grade der Klarheit nicht in der Vorstellung selbst liegen, sondern nur in etwas ausser derselben. Lotze sieht dieses in der „Mitgegenwart von Nebenvorstellungen“*), also in etwas *Extensivem.* „Was wir als die Stärke der Vorstellungen bisher kennen lernten, besteht nicht in einer gradweis bestimmbaren Intensität des Wissens um sie, sondern in einer *extensiv* messbaren Vollständigkeit ihres notwendigen Inhalts und in dem veränderlichen Reichtum überzähliger Elemente, welche sich an den Inhaltsbestand jeder einzelnen anknüpfen.“

Dies ist äusserst scharfsinnig und erklärt gewiss eine Menge von Tatsachen. Z. B. wenn wir sagen, wir erinnerten uns nicht deutlich an ein Gespräch, das wir vor einiger Zeit mit einem andern hatten; wenn wir nun bald an diesen oder jenen Scherz,

*) Mit Blei am Rande: NB vergessen, dass alles Beziehungsbegriffe sind und folglich durch Beziehung jeder Begriff klarer oder dunkler.

bald an diesen oder jenen ernsten Gedanken erinnert werden, so sagen wir, die Erinnerung sei jetzt viel deutlicher oder vollkommen deutlich geworden, und meinen doch nur, dass der Bestand der Erinnerung vermehrt und nicht eine einzelne Vorstellung selbst deutlicher oder klarer geworden wäre. Allein prüfen wir genauer, ob damit nun auch die Möglichkeit einer Intensität des Bewusstseins aufgehoben ist. Bleiben wir also bei einer und derselben einfachen Vorstellung! Wir wollen uns etwa nur undeutlich erinnern, dies sei die Voraussetzung, *dass* wir ein Gespräch mit einem andern gehabt haben. Wir wissen dies also, aber nicht deutlich. Wie wissen wir es? Es sollen sich irgendwelche Erinnerungsbilder von dem Andern und von seiner und unserer Tätigkeit erhalten haben, die uns zu der Überzeugung, *dass* wir ein Gespräch hatten, veranlassen. Jetzt werden wir (333c) an die einzelnen Worte und Wendungen des Gesprächs erinnert. Bei jedem Worte, das wieder in die Erinnerung tritt, wiederhole ich mir im stillen: „ja, ich hatte dies Gespräch, "wie sie es in den Opern machen, wenn sie dieselben Worte immer wieder singen „ja, ja. ich hatte es, ich hatte es, ich hatte, hatte, hatte es." Wenn wir nun gefragt würden, ob wir jetzt *deutlicher* wüssten, dass wir das Gespräch hatten, so würden wir ohne Zweifel bejahend antworten. Und warum? Etwa weil wir jetzt „extensiv" mehr von dem Inhalt des Gesprächs wissen? O, nein; denn dies hat mit der Tatsache, dem Dass, zunächst nichts zu tun, sondern nur mit dem Was. Wir behaupten aber, dass uns jetzt das Dass deutlicher geworden wäre. Wiefern aber doch könnte das Dass deutlicher werden, da wir das Wissen davon entweder haben oder nicht haben? Offenbar nicht nach dem Inhalt dieses Wissens, also nach der Qualität, sondern nach der *Quantität*, indem dieser selbige einfache Inhalt des Wissens *wiederholt gesetzt wurde und die Setzungen sich summierten*, so dass wir es vielleicht jetzt zwanzig oder hundertmal wissen, während wir zuerst etwa nur einmal das Bewusstsein von unserem Wissen besassen. Es handelt sich also nicht um eine „extensive" Vermehrung der Nebenvorstellungen, sondern um eine Steigerung der Bewusstheit der Intensität nach. Es verhält sich nicht so, wie wenn der Ton c stark oder schwach geblasen unsere Nerven mehr oder minder erschüttert, sondern um ein blosses Wissen, das uns nicht von aussen durch Trompeten zugeführt werden kann.

Wir wollen ein anderes Beispiel wählen, damit die Erkenntnis des Satzes deutlicher und klarer werde. Nicht als hätten wir nicht schon die Erkenntnis von der blossen Intensität der Bewusstheit, sondern um diese Erkenntnis zu steigern und nicht „extensiv" durch Nebenvorstellungen, sondern intensiv durch Wiederholung eines und desselben Urteils. Wir sehen also von Weitem etwas herankommen. Wir sagen: „Es ist ein Mann". Woher wussten wir das? Wir müssen irgend etwas an dem Gesichtsbilde, den Gang oder die Proportionen der Kleidung und dergleichen (333d) bemerkt haben, wodurch wir zu dem Urteil „es ist ein Mann" veranlasst wurden. Jetzt kommt der Gegenstand näher. Wir sehen den Hut. „Es ist ein Mann." Wir sehen den Bart. „Es ist ein Mann." Wir sehen die Sporen. „Es ist ein Mann." So bringen uns tausend Einzelnheiten dazu, immer dasselbe einfache Urteil auszusprechen, und diese Wiederholung der Setzung bringt eine Steigerung, einen höheren Grad der Bewusstheit hervor, weshalb wir sagen, wir wüssten es jetzt deutlicher und klarer.

Dies ist auch der Grund, weshalb wir die allgemeinen Begriffe und Lehrsätze, die Regeln des Rechnens und der Grammatik durch Beispiele *verdeutlichen* und *klarer* machen und viele Exerzitien und Rechenaufgaben durchnehmen, um die Erkenntnis zu einem höheren Grade der Bewusstheit zu erheben. Weshalb denn auch gesagt wird, wenn einer immer wieder mit Beispielen kommt, es sei nun genug, denn man wisse die Sache schon vollkommen klar und deutlich. Darum gilt auch der Satz, repetitio est mater studiorum, weil sich nur durch Wiederholung die Intensität der Bewusstheit erreichen lässt. Und beim Unterricht ist deshalb die Induktion allgemein gepriesen. Beim Kaufen und Verkaufen kann man täglich sehen, wie das schon gezählte Geld noch einmal und oft zum dritten Male gezählt wird, bis das Bewusstsein ganz deutlich geworden ist, dass man eben diese bestimmte Zahl wirklich erhalten hat, wobei es nicht auf eine Vermehrung von Nebenvorstellungen, etwa von den einzelnen Scheinen und Silberstücken ankommt, sondern nur auf das identische Resultat.

Wir werden daher Lotze dankbar sein, dass er durch seine feinsinnige Analyse uns eine Menge von Erscheinungen erklärt hat, bei denen man ungenau die „Extension" mit der Intensität verwechselte, wir (333e) werden aber nicht einräu-

men, dass damit überhaupt die Intensität des Vorstellens als eine Illusion beseitigt sei. Um dies nun noch klarer zu machen, müssen wir auf den Gegensatz, auf *die zunehmende Undeutlichkeit* der Vorstellungen hinblicken, welche eine geringere Intensität bedeutet. Wir wollen zuerst die Deduktion versuchen. In dem Bewusstsein ist immer eine gewisse Menge von Vorstellungen auf einmal gegeben, etwa n; folglich kommt jeder mindestens $^1/_n$ Bewusstheit zu. Wenn nun eine Vorstellung für sich $^2/_n$, $^3/_n$ usw. Bewusstheit erlangen könnte, so würde sie offenbar deutlicher werden und bei $^n/_n$ würde sie den höchsten möglichen Grad der Intensität erreicht haben, während zugleich alle andern Vorstellungen aus dem Bewusstsein verschwunden wären. Eine Vorstellung, die nur $^1/_n$ Bewusstheit besässe, wäre demnach die undeutlichste und diese würde deshalb die grösste Menge andrer Vorstellungen neben sich haben oder auch eine kleinere Menge, die aber mit entsprechend grösserer Intensität vorgestellt würden. Dieser Gedanke ist nun wohl klar; er wird aber klarer durch Beispiele. Wir schlagen die Augen auf. Sofort sind im Bewusstsein n Farbenvorstellungen. Jeder Farbe oder jedem gesehenen Gegenstand kommt ein kleinster Grad von Bewusstheit zu. Je mehr ich die andern Eindrücke ausschliesse, desto intensiver wird die Vorstellung von dem allein betrachteten Gegenstand, weshalb man ja auch in den Bildergalerien die schwarzen Perspektivröhren ohne Gläser anwendet, nicht etwa, um wie durch ein Fernglas die Teilvorstellungen „extensiv" zu vermehren, sondern bloss um die Aufmerksamkeit zu steigern, d. h. um den übrigen Gegenständen des Gesichtsfeldes den ihnen proportional zufallenden Anteil am Bewusstwerden abzuschneiden und die Grade der Bewusstheit für die wenigen übrig bleibenden Gegenstände zu summieren. Ebenso wird ein gesprochenes Wort, auch wenn wir es gehört haben, undeutlicher vorgestellt, wenn wir zugleich viele andre Stimmen hörten, weil ihm nur ein kleinerer (333f) Teil der Bewusstheit zufällt. Und darauf beruhen viele Künste der Dichter und Redner, die ja das Ziel haben, dass wir einige Vorstellungen vor andern auszeichnen und deutlicher vorstellen sollen. Sie setzen das auszuzeichnende Wort in die Arsis, nicht in die Thesis. Wenn ich höre: „gar treu bis an das Grab", so sind die Vorstellungen „treu" und „Grab" die deutlichsten und die andern haben nur geringere Grade der Bewusstheit. Ebenso wirkt der Refrain, der

schliesslich noch deutlich bewusst bleibt, auch wenn die übrigen Vorstellungen schon unter die Schwelle des Bewusstseins gesunken sind, z. B. „die Wacht am Rhein". Wie der Rhythmus wirkt auch der Akzent, indem dadurch, ganz abgesehen von der stärkeren Reizung der Nerven, eine gewisse Einschränkung des Bewusstseins eintritt, da die übrigen Vorstellungen als nebensächlich behandelt werden. Dasselbe leistet die Wiederholung: „Lass sie betteln gehn, wenn sie hungrig sind, mein Kaiser, mein Kaiser gefangen." Und in der Wissenschaft sucht man der Undeutlichkeit eines Begriffes, einer Kategorie, obgleich man sie schon gefasst hat und dem Inhalte der Definition nichts neues hinzufügen kann, doch dadurch abzuhelfen, dass man durch viele Induktionen immer denselben Gedanken heraustreibt. Wir müssen deshalb lehren, dass *die Undeutlichkeit stufenweise zunimmt, je grösser die Zahl der Vorstellungen wird, mit welchen wir eine bestimmte Vorstellung zugleich im Bewusstsein haben* und dass umgekehrt die *Deutlichkeit wächst, je mehr wir fähig sind, eine Vorstellung herauszuheben und zu isolieren.* Da aber alle Vorstellungen im Zusammenhange, in Beziehungen stehen, so wäre die vollständige Isolierung zugleich eine Aufhebung der Besinnung und Vernunft, weshalb dies seine Grenzen hat. Bei sinnlichen Vorstellungen aber ist diese Isolierung annähernd möglich und führt zugleich zur Ekstase und, wenn sie fortdauert, zur fixen Idee der Verrückten. (*333g*) Jeder aber ist sich bewusst, eine Menge undeutlicher Vorstellungen zu besitzen, indem er doch zugleich, wenn ein anderer sie erklärt, nicht bloss behauptet, das Gesagte verstanden, sondern die Vorstellungen selbst schon gehabt zu haben. Er konnte sich nur, wie er sagt, nicht so klar ausdrücken. Und dies ist ganz wahr, weil bei ihm die Vorstellung noch mit vielen andern verschwommen und noch nicht herausgehoben war. Unklare Köpfe bringen deshalb, wenn sie etwas erklären sollen, alle möglichen Nebengedanken mit hervor und verstecken dadurch die Sache auch für den Hörer ebenso, wie sie in ihnen selbst aus der Menge der übrigen Gedanken noch nicht herausgehoben ist. Bei allem Lernen findet deshalb der Platonische Wiedererinnerungsprozess statt, indem wir die Ideen bei jedem ersten Beispiele schon denken, aber erst durch viele Wiederholungen zu deutlicherer Bewusstheit bringen und noch viel später auch durch die zugehörigen Worte und Angabe aller nötigen

Beziehungsfäden in einem Andern wiedererwecken können.

(333g_1) Lotzes Behauptung und Beweisführung wird auf jeden Leser zuerst ganz bezaubernd wirken, weil es lächerlich scheint, sich ein Dreieck mehr oder weniger deutlich vorstellen zu können. Wenn man z. B. eine Seite nicht mit vorstellte, nun so hätte man eben die Vorstellung vom Dreieck nicht gehabt und nicht etwa bloss undeutlich ein Dreieck vorgestellt. Lotzes Erklärung ist ebenso verführerisch, weil wir dadurch so viele Vorkommnisse deuten können. Allein es bleiben, wie schon angegeben, bei seiner Annahme viele Tatsachen unerklärt, die als Instanzen gegen ihn auftreten und eine umfassendere Deutung verlangen, so dass seine Erklärung, so richtig sie für eine kleinere Provinz von Erscheinungen ist, doch nicht als Gesetz für das ganze Reich des psychischen Lebens gelten kann. Wir wollen uns dies noch an einem Beispiel deutlich machen, indem wir den geringsten Grad der Bewusstheit aufsuchen, der noch als Bewusstheit sicher bewiesen werden kann. „Wie hiess doch der Knabe, mit dem Sie gestern sprachen?" „Es ist mir im Augenblick entfallen, aber ich weiss es; warten Sie nur, es wird mir gleich einfallen." Was sollen wir hierzu sagen? Hat der Mann die Vorstellung von dem Namen oder nicht? Er hat sie offenbar nicht; also weder eine deutliche noch eine undeutliche, sondern gar keine. Ob wir uns aber nicht täuschen? Wenn er gar keine Vorstellung davon hat, so kann er auch offenbar nichts darüber sagen. Hören wir aber dem Gespräch weiter zu. „Wenn Sie den Namen wissen, so will ich Ihnen auf die Sprünge helfen. War es Hans?" „Nein" (333g_2) „War es Georg?" „Nein". Nun müssen wir uns doch wundern, dass der Mann, der gar keine Vorstellung von dem Namen hat, dennoch mit der grössten Bestimmtheit erklärt, dass es dieser oder jener Name nicht war. Die Verneinung setzt die Bejahung voraus, und ich kann nicht leugnen, dass die Blätter gelb oder rot sind, wenn ich garnicht weiss, wie sie sind. Also muss der Mann ein Bewusstsein oder eine Vorstellung von dem Namen haben, und zwar noch von einem solchen Grade von Deutlichkeit, dass er in seiner Weise sich auszudrücken behaupten durfte: „ich *weiss* den Namen". Hören wir nun das Ende des Gesprächs. „War es Friedrich?" „Richtig; Friedrich, ja Friedrich." Die Ideenassoziationsgesetze, wonach es ihm endlich gelang, die verhüllenden Vorstellungsmassen zu durchbrechen und den wirklichen Namen isoliert zu

völlig deutlicher Bewusstheit zu bringen, wollen wir hier beiseite lassen. Was uns interessiert, ist nur zu erfahren, wie der Mann behaupten konnte, Friedrich sei der richtige Name, wenn er vorher kein Bewusstsein davon hatte. Er hatte aber ein Bewusstsein davon und dies Bewusstsein war nicht so gering, dass er sich zuletzt zweifelhaft geäussert hätte: „War es Friedrich oder war es doch ein andrer Name?“ Denn hier geht die Undeutlichkeit des Bewusstseins schon so tief herab, dass man von seinem Wissen keinen Beweis mehr geben kann. In unserem Falle aber, der jedem aus Erfahrung bekannt ist, ist das Bewusstsein noch intensiv genug, um falsche Vorstellungen abzuweisen. Also gibt es verschiedene Grade der Bewusstheit; denn wer wollte leugnen, dass wir nach Auffindung des Namens ein deutlicheres oder intensiveres Bewusstsein von diesem einen und demselben Vorstellungsinhalte zu ($333g_3$) haben glauben.

Dass nun ein und dieselbe Vorstellung mit ihrem identischen, unveränderten Inhalte verschiedene Grade der Bewusstheit durchlaufen kann, das haben uns die Tatsachen gezeigt. Die Gründe dafür haben wir aufgesucht. Diese Gründe selbst gehören aber wieder in einen noch grösseren Zusammenhang, der zugleich das perspektivische Zeitbewusstsein erklärt und bei der Untersuchung über die Theologie dargelegt werden soll. Durch diese Betrachtungen glaube ich nun die Thesis genügend erörtert und den Begriff der Intensität des Vorstellens zu dem angemessenen Grade der Deutlichkeit gebracht zu haben.

Vom Gegensatz

Die Qualität erweckt, wie wir sahen (S.130 ff.), sofort die Kategorien der Einerleiheit und Verschiedenheit. Wenn wir uns der Setzung dabei bewusst werden, so haben wir die Kategorie der Quantität und sagen, es sei dies zweierlei. Aber die Quantität reicht weiter; denn beim Einerlei haben wir nur die Einheit der Setzung; bei der Verschiedenheit aber finden wir die Mehrheit des Verschiedenen und mithin das Mehr und Weniger. Sofern nämlich ein Gesetztes, ein Quale, ein oder mehrere Merkmale in sich schliesst, kann alles Verschiedene entweder kein oder ein oder mehrere oder alle Merkmale mit ihm gemeinsam haben und daher mehr oder weniger verschieden sein.

(333h) Das Sein z. B. hat mit dem Nichts kein Merkmal gemeinsam, nicht einmal das Gedachtwerden; denn das Nichts kann nicht gedacht werden, sonst stände es mit uns in Beziehung und hätte Sein und Qualität. Wir haben zwar einen ganz bestimmten und klaren Begriff vom Nichts, aber erkennen dadurch nur unser Nichtdenken, nicht ein Seiendes, das nicht wäre. Unser Nichtdenken oder der Widerspruch der Gedanken ist allerdings ideelles Sein, aber das dadurch vermeintlich Gedachte, z. B. das Gelogene, ist nicht. Also hat Sein und Nichts auch nicht das Gedachtwerden gemeinsam. Dagegen ist Mann und Weib verschieden, aber nicht ohne viele gemeinschaftliche Merkmale. Mensch und Tier ist mehr verschieden und hat weniger gemeinschaftliche Merkmale.

Darum entsteht nun die Aufgabe, die Verschiedenheit nach dem Mehr und Weniger zu ordnen. Wenn wir z. B. den Begriff des Weissen nehmen, so sind die Farben davon verschieden, sofern sie mehr oder weniger Licht reflektieren; am meisten verschieden ist aber das Schwarze, welches gar kein Licht aussendet, sondern alles verschluckt. In Bezug also auf das Licht sind weiss und schwarz Gegensätze. Nehmen wir die Töne, so hat jeder eine bestimmte Tonstufe und sie sind alle voneinander verschieden; am meisten verschieden sind also der höchste und der tiefste Ton, sofern diese in der Reihe der Töne noch wahrnehmbar bleiben und den äussersten Gegensatz bilden. Das Gute bezieht sich auf ein gewisses Verhältnis unseres Willens zu der Erkenntnis des menschlichen Zweckes. Nun kann der Zweck mehr oder weniger erkannt, der Wille mehr oder weniger mit der Erkenntnis geeinigt werden. Demgemäss wird eine Reihe entstehen und innerhalb derselben werden am weitesten voneinander abstehen und den grössten Gegensatz bilden das Gute und das Böse. So finden wir nun überall Gegensätze, wo die Quantität auf die Qualität angewendet wird, und es werden demgemäss Ordnungen nach dem Mehr und Weniger sich aufstellen lassen, z. B. Geiz und Verschwendung, Tapferkeit und Feigheit, (333i) Despotie und Freiheit, Glück und Unglück Reichtum und Armut usw.

Bei diesen Reihen wird das Quantitative sich darin verfolgen lassen, dass entweder bloss eine Qualität ihrer Grösse nach ab- oder zunimmt, oder dass von zwei vereinigten Qualitäten die eine ab-, die andere zunimmt. So findet z. B. bei

Qualitäten nicht gedacht werden kann. Darum zeigt sich in der Mathematik überall die Qualität, d. h. Betrachtungen, die nicht auf blosse Grössenverhältnisse zurückführen. Z. B. Warum kann man nicht *ungleichartig benannte Grössen* addieren? Weil die Setzungen hinweisen auf ein Gesetztes, eine Qualität. Ferner: Warum kann man mit *Null* rechnen und nicht rechnen? Rein mathematisch lässt sich dies garnicht deduzieren, weil dazu der Begriff des Perspektivischen oder der Grenzen des Bewusstseins gehört. Denn Null als Negation der Grösse ist zu Grössenverbindungen nicht geschickt und man würde sich lächerlich machen, wollte man behaupten, dass etwas grösser würde, wenn man Null hinzu addierte oder dass die Einheit aus der Null entstünde. Sobald man aber die Qualität unseres Bewusstseins (333m) hinzunimmt, so sieht man sofort, dass es auch eine *perspektivische Null* gibt, d. h. Grössen, die für unser Bewusstsein Null sind. Dies hatten *Hegel* und die Eleaten ganz übersehen und kamen daher zu den Neckereien mit dem Kahlkopf nach dem Sorites-Schluss. Denn ein ausgezogenes Haar aus dem Lockenhaupt eines Menschen ändert, wie es scheint, perspektivisch garnichts an der Fülle seines Haarwuchses. Also ist es gleich Null, da wir das Lockenhaupt ganz wie vorher in seiner Integrität vor uns sehen. Mithin ist $1=0$ und $a-1=a$. Nach dieser Regel zieht man nun ein Haar nach dem andern aus, bis man den Kahlkopf vor sich hat und ist durch den Schluss gefangen, in einer Absurdität. Sobald man aber die perspektivische Null von dem Begriff der Negation der Grösse unterscheidet, so sieht man sofort, dass $a-1$ nicht mehr a ist und dass aus der *unmerklichen* Grösse $0=1$ alle *bemerklichen* Grössen ihren Ursprung nehmen. Die bloss perspektivische Null ist daher eine Grösse und mit dieser kann man rechnen, wie die Mathematik es ja auch tut. Hegels und der Eleaten Null aber, welche dahin führen soll, dass Nichtseiende für seiend zu erklären und alles Sein mit dem Nichts zu verehelichen und den Widerspruch für das Zeichen der Wahrheit zu halten, diese Null vernichtet durch ihre Nichtigkeit diese nichtigen Behauptungen; denn wir geben gern Hegels derartiger Dialektik die Verwandschaft zu, die sie reklamiert. Möge sie mit der absoluten Null blutsverwandt sein! Die Philosophie aber scheidet zwischen dieser und der perspektivischen Null und erklärt die Möglichkeit, die Null als Grösse zu betrachten und in Rechnung zu ziehen. (333n) Darum

kommt diese perspektivische Null in allen Rechnungen vor, weil wir alle Setzungen immer auf die Grenzen unserer Bewusstheit beziehen müssen, über welche wir doch mit der Vernunft weit hinausgehen können. Denn ein Sandkorn oder auch ein Mensch ist seinem Gewichte nach perspektivisch gleich Null, wenn man das Gravitationsverhältnis der Erde im Planetensystem berechnet, und es entsteht kein Fehler, möge man diese Grösse abziehen oder hinzurechnen. So werden auch z. B. bei den Logarythmen immer viele Stellen weggelassen, weil diese Grössen keinen merklichen Unterschied mehr machen, also perspektivisch gleich Null sind. Würde man sie aber in absolutem Sinn für Null erklären, so könnte man sie gleich beliebig addieren oder potenzieren und würde zu ungeheuren Grössen kommen, wie der mystische Pudel bei Faust zum Elephanten anschwillt, und man würde in die Hegelschen Absurditäten verfallen und Nichts gleich Sein setzen müssen. Die Differential- und Integral- Rechnung, wenn sie das unendlich Kleine verrechnet, hantiert deshalb nicht mit Nichts, sondern nur mit einer perspektivischen Null, aus der aber alle bemerklichen Grössen entspringen.

So sieht man, dass die *Qualität* mit ihrer Einerleiheit und Verschiedenheit nicht auf blosse Quantität zurückgeführt werden kann, weil diese selbst die Qualität voraussetzt. Mithin findet die Quantität bloss statt als Setzung eines Quale. Diese Setzung kann aber quantitativ betrachtet werden und hat darum das Mehr oder Weniger, und so entsteht innerhalb des Qualitativen der *Gegensatz* als Quantität der Verschiedenheit. Das Quantitative an sich hat aber keine Grenze, sondern geht in infinitum. Man kann deshalb die Verschiedenheit immer mehr (3330) anwachsend denken, wodurch man zu imaginären Grössen kommt, weil jede Betrachtung der Wirklichkeit uns zeigt, dass ein solches Grössenverhältnis, wenn man die übrigen Merkmale eines Dinges vergleicht, nicht möglich ist. Mithin kann die Verschiedenheit nur bis zu einer bestimmten *Grenze* zunehmen und diese wird wieder durch die Qualität, d. h. durch die Beziehungen zu dem Ganzen gegeben. Ich will dies durch ein Beispiel erläutern. Ein Mensch soll begütert sein. Er hat viel zu verlieren; er ist vorsichtig, fühlt seine Abhängigkeit. Jetzt verliert er dies oder das Gut. Er wird noch vorsichtiger, sein Abhängigkeitsgefühl kann zur Devotion vor seinen Vorgesetzten, Gläubigern

u.s.w. führen. Er verliert noch mehr; er wird sklavisch gesinnt und fühlt sich ganz von dem Herrn abhängig. Er verliert jetzt Alles. Nun hat er nichts mehr zu verlieren und statt dass sein Abhängigkeitsgefühl unendlich gross würde, wird er vielmehr, wie die Erfahrung an den Leuten, die nichts zu verlieren haben, zeigt, zu einem verwogenen und gefährlichen Subjekte, der sich vor Nichts fürchtet und Alles wagt. Umgekehrt wird auch der, welcher viel zu verlieren hat, nicht immer vorsichtiger und ängstlicher, je mehr er gewinnt, sondern im Gegenteil es tritt ein Punkt ein, wo vollkommenes Unabhängigkeitsgefühl entspringt und Furchtlosigkeit wie bei dem, der nichts mehr zu verlieren hat. Mithin sieht man, dass die bloss quantitative Betrachtung nicht ausreicht, um Begriffe festzustellen, sondern dass überall Grenzen gesetzt sind durch die Koordination der übrigen Qualitäten, welche den sogenannten *Umschlag*, der sich aus der blossen Quantität nicht erklären lässt, ganz natürlich hervorbringen. Davon muss genauer bei dem Begriff des Zweckes gehandelt werden.

(334*) Die veränderliche Grösse

Wir sind durch die Entwicklung unseres geistigen Lebens zuerst immer mit den Vorstellungen der sinnlichen Welt angefüllt. Nun kommen wir sehr bald dazu, nach der Verschiedenheit der Qualitäten ein Ding von einem anderen zu unterscheiden. Sobald wir nun die Dinge (334) vergleichen, bemerken wir, dass ein und dasselbe Ding sehr veränderlich in seiner Quantität ist, z.B. Jemand ist mager, er wird fett; ein Fetter wird mager. Die Brust wird beim Einathmen grösser, beim Ausatmen kleiner. Der Hunger verlangt bald mehr, bald weniger Speise. Der Regen kommt bald reichlicher, bald spärlicher in einem Jahre. Das Meerwasser ist bald wärmer, bald kälter u s.w. Diese Beobachtungen veranlassten den alten Physiologen *Heraklit* zu der Behauptung, dass alles fliesse und nichts sich gleich bleibe, und die *Sophisten* gründeten darauf wieder die Kunst, jeden Satz zu widerlegen, da er bald als wahr, bald als unwahr erscheint; denn ein Ding A ist etwa

*) Kleiner Papierstreifen

einem andern B an Grösse gleich, bei einiger Entfernung von A erscheint B nur halb so gross, oder nur ein Drittel u.s.w. Alles sei also wahr und falsch, und Erkenntnis, die feststeht, sei nicht möglich, da ja der Erkennende auch immer anders werde und bald so, bald so denke. Am Grossartigsten wurde diese Lehre aber von *Hegel* ausgeführt, der den Grund aller dieser Erscheinungen erkannte. Wenn ein Ding z.B. a, eine Qualität hat, die sein Wesen ausmacht, so kann es niemals anders sein. Darum ist a=a der Satz der Identität. Wenn dieser gültig wäre, so gäbe es keine Veränderung in der Welt. Nun gibt es aber, wie der Augenschein unzweideutig lehrt, Veränderungen. Also muss jener Satz falsch sein. Mithin ist der entgegengesetzte Satz richtig: a ist nicht gleich a. Nun ist dem Sein von a entgegengesetzt das Nichtsein von a, und dem Sein schlechthin entgegengesetzt das Nichts. Also muss Sein und Nichts identisch sein, wenn die augenscheinlichen Veränderungen der Dinge erklärt werden sollen. So ist ein Kind seinem Wesen nach auch nicht ein Kind, darum bleibt es nicht immer Kind, sondern wird, was in seinem Nichtsein enthalten war, ein Jüngling, ein Mann; es war lebendig, es stirbt usw. Mithin (335) ist das Wesen der Welt ein Prozess, eine fortwährende Veränderung oder nach der Quantität bezeichnet eine veränderliche Grösse und das Feststehende ist nicht das Erste, sondern nur Station des Prozesses, über welche man wieder hinausgeht.

Diese ganze Lehre ist nun zwar sehr verlockend, aber doch gründlich falsch, weil der Grund, das Nichts, nicht ist, also auch nicht die Veränderungen hervorrufen kann. Zudem widerspricht sie sich selbst; denn sie will wahr sein alle Wege und darf doch nur wahr sein auf dem Wege, und muss zu einer neuen Station führen, wo sie falsch ist, weil sonst, da diese Lehre doch mit in den Zusammenhang des ganzen Prozesses der Welt gehört, in dem Prozesse selbst ein immer Feststehendes angenommen wird, das keiner Negativität zugänglich ist. Folglich müssen wir die Veränderung leugnen; denn nur wenn das Nichts zum Sein gehört, gibt es Veränderung, wie Plato und Hegel deshalb ganz richtig Sein und Nichts verehelichten, um die veränderliche Welt als Sohn erzeugen zu lassen. Es entsteht uns deshalb die Aufgabe, den Schein der Veränderung der Dinge auf andre Weise zu erklären. Da wir nun die Veränderung selbst erst weiter unten im Zusam-

menhange untersuchen wollen, so kann es hier genügen, an die Bewegung zu erinnern, die man immer als Vorbild aller Veränderungen angenommen hat und die wir durch eine perspektivische Betrachtung erklären konnten. Ohne dass die Dinge sich wirklich im Raum bewegten, konnten wir die Notwendigkeit eines Scheins der Bewegung ableiten.

Demgemäss wird es sich nun auch mit der *variablen Grösse* verhalten. Wenn es wirklich Veränderung gäbe, so müsste ein neuer Begriff der Grösse gefunden werden, der die Identität der Zahl und der Null wäre. Es zeigt sich aber, dass in allen Rechnungen mit veränderlichen Grössen x und y (336) entweder durchaus einen reellen Wert haben müssen, oder, wenn sie die imaginäre Grösse einschliessen, doch auch die reelle Grösse hinzunehmen, so dass sie einen komplexen Wert haben. Die Lehre von den veränderlichen Grössen gibt daher keinen neuen Begriff der Quantität, sondern nur einer neuen Betrachtungsweise der Quantitäten. Wir können nämlich mit Hilfe der algebraischen Zeichen die Grössen so abstrakt betrachten, dass wir die Beziehungen der Grössen untereinander feststellen, welchen wirklichen Wert auch immer die dadurch aufgefassten einzeln bestimmten und gegebenen Grössen haben möchten. Setzen wir z.B. die Grösse und Menge der Körner in den Ähren als die Funktion der Bodenstoffe, der Wärme, des Lichtes und des Regens. Nun sind diese vier Bedingungen in dem vorigen Jahre in einer bestimmten Grösse vorhanden gewesen. Wir wollen annehmen, es liesse sich ihr Verhältnis untereinander in einer bestimmten Gleichung ausdrücken, welche dann die Grösse der Ernte arithmetisch feststellte. In den früheren Jahren aber war weniger oder mehr Regen, mehr oder weniger Wärme vorhanden. Wir hätten also ein, zwei oder mehr veränderliche Grössen. Je nach deren bestimmten Werten wird sich jedesmal im Verhältnis zu den übrigen bestimmten Grössen die Funktion, d. h. die Ernte ändern. Wir bekämen also so viel neue Gleichungen, als wir Änderungen in den bestimmten Grössen vorgenommen haben. Nun entsteht die Aufgabe, das Verhältnis dieser Elemente untereinander allgemein aufzufassen, unbekümmert um den einzelnen bestimmten Wert, den ein jedes gerade in diesem oder in jenem Jahre hat. Jedes Element, das eine verschiedene Grösse haben kann, wird nun algebraisch bezeichnet und als variable Grösse be-

trachtet, sofern man an die Stelle desselben (337) einen beliebigen reellen oder komplexen Wert setzen kann. Mithin wird durch den Begriff der variablen Grösse nicht der Begriff der Quantität und die festen, mathematisch sicheren Verhältnisse der Zahlen untereinander aufgehoben, sondern umgekehrt nachgewiesen, dass die vielen einzelnen Annahmen bestimmter Zahlen nichts ändern an dem allgemeinen Gesetz. Ich kann den Radius eines Kreises einen Fuss gross nehmen, die Peripherie wird die und die bestimmte Länge haben; ich setze jetzt den Radius einen halben, einen viertel, zwei, drei Fuss gross, immer wird die Länge der Peripherie verschieden werden, aber zugleich immer in einem bestimmten Verhältnis zum Radius. Nun kann ich den Radius als veränderliche Grösse allgemein ausdrücken und eine Formel suchen, welche das Wachstum oder die Abnahme der Länge der Peripherie je nach dem Wachstum oder der Abnahme der Grösse des Radius allgemein feststellt. Solche Aufgaben sucht die *Analysis* des Endlichen und des Unendlichen zu lösen. Es fehlt aber so viel daran, dass durch die Analysis nun die Gültigkeit der festen und bestimmten Begriffe der Quantität im Sinne der Heraklitisch- Hegelschen Dialektik von Sein und Nichts aufgelöst würde, dass vielmehr danach alle einzeln bestimmten Ansätze des Wertes einer oder mehrerer Veränderlichen nur als perspektivische Auffassungen erscheinen, die durch ein allgemein gültiges objektives Gesetz sich auf einen und denselben Ausdruck zurückführen lassen. Ich mag mich in einer Allee aufstellen, wie ich will, immer wird das Bild der Baumreihen ein ganz bestimmtes werden. Meine Aufstellung ist die variable Grösse. Alle die möglichen verschiedenen Bilder lassen sich aber nach dem Gesetz der Perspektive einheitlich erklären und die Rechnungen (338) werden, viel feiner als die Sinnlichkeit, welche nur grössere Differenzen der Bilder bemerkt, auch unendlich kleine Differenzen mit bestimmen und die vielen Fälle in eine kontinuirliche Reihe bringen, innerhalb welcher die von der Sinnlichkeit bemerkten Fälle der Abänderung des Bildes nur als weit von einander abstehende diskrete Punkte erscheinen.

Die Analysis, welche die veränderlichen Grössen betrachtet, fasst deshalb nicht einen neuen Begriff der Grösse, sondern nur eine neue Beziehung der Grössen ins Auge. Sie sagt nicht, eine Zahl sei zugleich auch nicht diese Zahl, sondern sie bezieht

bloss verschiedene bestimmte Zahlen auf einander und findet durch Zusammenfassung einen höheren Ausdruck, nach welchem die verschiedenen bestimmten Zahlen in eine Reihe geordnet werden, so dass sie wie perspektivische Auffassungen sich durch ein allgemeineres Gesetz erklären lassen. Die Analysis ist daher nicht eine Unterstützung der Heraklitisch- Hegelschen Lehre von dem Prozess der Dinge, sondern umgekehrt eine Widerlegung derselben, da sich zeigt, dass die ganze Reihe der Veränderungen nur beliebige Werte zur Voraussetzung haben, d. h. einen perspektivischen Standpunkt fordern, dass durch dieselben aber die Identität und Unveränderlichkeit des allgemeinen Gesetzes nicht berührt wird. Die Analysis lehrt keine wirklich veränderlichen Grössen kennen, z. B. keine zwei, die auch drei wäre, sondern nur unveränderliche Grössen, für welche man aber einen beliebigen Wert ansetzen kann, ohne das Gesetz umzustossen. Der Ausdruck veränderliche Grösse ist deshalb nicht nach der objektiven, sondern nach der subjektiven Seite zu verstehen. Wäre die objektive Grösse veränderlich, so gäbe es keine Mathematik, weil kein Mathematiker sicher sein könnte, bei zweimaliger (339) Rechnung wieder dieselbe Formel zu finden, da sie sich inzwischen verändert hätte. Ist die Grösse aber subjektiv veränderlich, so bedeutet dies, dass ein Jeder einen beliebigen bestimmten Wert für den allgemeinen Ausdruck ansetzen kann, ohne das Gesetz selbst abzuändern, welches vielmehr hinreicht, um alle zulässigen bestimmten Ansätze zu erklären. Die Analysis ist deshalb die Krone der Mathematik, da sie die unendlich verschiedenen perspektivischen Erscheinungsformen der Welt als gleichgültig betrachtet, als eine bestimmte Reihe von Möglichkeiten, in denen sich eine und dieselbe objektive Wahrheit quantitativ darstellen lässt. Die tatsächliche Möglichkeit einer Analysis der veränderlichen Grösse ist ein Beweis für die vierte Weltansicht, wonach alle die veränderlichen Bilder der Welt, wie sie in dem Bewusstsein von verschiedenen Standpunkten entstehen, sich auflösen lassen in eine unveränderliche Wahrheit, die nicht perspektivisch ist.

(383) Materie und Form

Zur Geschichte der Begriffe

In der Geschichte der Philosophie haben von allen Kategorien die Materie und die Form die grösste Rolle gespielt. Man bemerkte nämlich sehr früh schon in Ionien, dass die verschiedenen Formen oder Gestalten der Dinge entstehen und vergehen, dass sie aber wie aus Baumaterial auf einen gewissen Stoff, auf das Thaletische Wasser, die Anaximenische Luft, oder das Heraklitische Feuer zurückgeführt werden können, aus denen sie sich wieder bilden. Indem man die sogenannten Dinge mit dem sogenannten Baumaterial (hyle) verglich, kam man auf die Kategorie der *Materie*. Im Anfang hatte man natürlich keinen bestimmten Begriff von der Materie, weil man den zugehörigen zweiten Beziehungspunkt, die Form, nicht deutlich auffasste. Heraklit merkte zwar schon, dass die Dinge sich in Gegensätzen darstellen, und Anaxagoras, dass die Materie auf unendliche Verschiedenheit eingerichtet sein müsse, um aus sich alle die unendlichen Verschiedenheiten der Dinge zu entwickeln. Sie solle deshalb recht unendlich sein auf alle Weise und nichts bestimmtes enthalten, damit man alle Dinge aus ihr machen könne. Erst als man durch Sokrates gelernt hatte, die Begriffe allgemein zu definieren, kam Plato dazu, die beiden Beziehungspunkte genau festzustellen, was denn auch Aristoteles von ihm annahm.

Die Idealisten

Plato also unterschied in allen Dingen eine Form (eidos oder idea) und einen Stoff (hyle). Unter Form verstand er das Was (ti estin) und das Wie (poion) der Dinge, d. h. alles was wir als Qualitäten, (384) Beziehungen und Funktionen von den Erscheinungen aussagen, z. B. dass etwas Baum oder Pferd, grün oder gelb, stark oder schwach, gerecht oder ungerecht, gleich oder ungleich ist. Da wir nun diese Prädikate oder Begriffe von sehr vielen sogenannten Dingen oder Erscheinungen aussagen, so hielt er die Formen für etwas *Allgemeines*, und da unsere Begriffe natürlich unveränderlich sind, so hielt er die

Formen für *identisch* und *ewig*, für das *wahrhaft Seiende*. Da die sogenannten Dinge mit ihren Formen wechseln, so meinte er, dass die Formen oder Ideen bald ihre Gegenwart (Parusie), bald ihre Abwesenheit (Apusie) in den Dingen hätten, die auch danach erkannt und benannt würden.

Im Gegensatz zu den Formen wusste er nun aber von der *Materie* nichts zu sagen. Denn wollte man sie irgendwie bestimmen, d. h. ein Was oder Wie für sie angeben, so würde man ja schon eine Form vor sich haben. Folglich musste die Materie in die *blosse Negation* hineingeraten. Sie wurde form- und gestaltlos, ohne Farbe und Ton, ohne Tastbarkeit, ohne alle Eigenschaften, ohne quantitative Bestimmtheit, ohne Identität, ohne Erkennbarkeit, kurz sie wurde das *Nichtseiende* (me on). Allein eine solche Bestimmung wäre zu töricht gewesen, da Plato doch selbst das, was nicht ist, nicht für seiend erklärte. Mithin musste noch ein Punkt hervorgehoben werden und zwar das Wesentlichste, die Beziehung auf die Form. Form und Materie sind ja Beziehungsbegriffe und wer das eine setzt, muss auch das andre hinzunehmen. Da nun die Formen allgemein und identisch sind, die sogenannten Dinge aber sich immer verändern, so bezogen Plato und Aristoteles die verschiedenen Formen in der Art auf die Dinge, dass sie in denselben eine *Möglichkeit so und anders zu sein* setzten und dies als Materie bestimmten. Die Materie ist deshalb etwas Nichtseiendes oder (385) Negatives nur in Beziehung auf jede einzelne anwesende Form, weil sie auch eine andre aufnehmen kann. Sie ist *das Alles Aufnehmende* und daher mit keiner Form identisch, sondern immer bald so, bald anders. Wer wollte leugnen, dass diese Definition ganz unvermeidlich war für Plato und Aristoteles und die Idealisten überhaupt? Denn man bedurfte eines Beziehungspunktes oder Grundes für die Formen, d. h. man bedurfte des Geformten, der einzelnen Träger der Formen. Was man an diesen Trägern aber unterscheiden konnte, war immer nur Form und folglich musste man, um in dem wechselnden Geformten den Träger der Form zu finden, nur die *Negation* in Bezug auf die Form, und doch zugleich wieder die Beziehung auf die Form, d. h. die *Möglichkeit* hervorheben.

Da nun die Formen allgemein und identisch bleiben, so machte man sie von den einzelnen Dingen unabhängig, d. h. man erkannte ihre *Transzendenz* an; da die Dinge aber kein

andres Wesen haben, als die Formen, so sah man sich gezwungen, auch die *Immanenz* derselben in der Natur der Dinge anzunehmen. Wie beides zu vereinigen sei, das musste völlig unklar bleiben. Auch konnte man natürlich die Einzelnheit des Dinges nicht ergründen; denn die Materie als solche war nichts ohne Form, also auch nicht Eins; die Form aber war allgemein. Die Einzelnheit des sogenannten realen Dinges blieb daher der Mischung beider vorbehalten, wobei man sich aber nichts denken kann. Der *Idealismus* musste mithin jeden *Individualismus* ablehnen, da die Atome doch nur Einzelnheit und Einheit gewinnen konnten durch Teilnahme an einer Form und der Einheit, da jedes Atom also selbst schon wieder aus Materie und Form bestand. Man braucht sich aber nicht einzubilden, als wenn wir im neunzehnten Jahrhundert die Kinderschuhe des griechischen Idealismus längst ausgezogen (386) hätten; denn weder Schelling, noch Hegel, noch Schopenhauer, noch Trendelenburg sind über die Schwierigkeiten dieser beiden Kategorien hinausgekommen. Keiner von diesen Idealisten oder Platonikern konnte die Individuation erklären.

Die Atomisten

Während nun die Idealisten die Form als das Höhere und Wertvollere betrachteten und die Materie nur so als unumgänglichen Beziehungspunkt hinzunahmen, so drehten die Atomisten, welche alle weniger bedeutendes Genie besassen, die Sache um und legten den Hauptakzent auf die Materie. Sie gingen nämlich nicht so sehr auf Definition der sogenannten Dinge aus, wodurch sie auf die Formen oder Ideen gekommen wären, als vielmehr auf Beobachtung der einzelnen Erscheinungen. So musste ihnen das Individuelle das Wichtigste werden. Nun entsteht aber und vergeht die einzelne Erscheinung und man kann leicht bemerken, dass sie Teile hat und einiges aufnimmt, anderes verliert. So kamen sie zu der Hypothese, gewisse letzte unteilbare Teile, die sogenannten *Atome*, wären die unvergänglichen und unveränderlichen materiellen Ursachen aller Dinge und ihrer Formen.

Der Atomismus hat nun das eine grosse Verdienst, die Notwendigkeit *individueller Prinzipien* betont und festgehalten zu haben; sonst aber ist er ein abgeschmackter Einfall gedanken-

schwacher Köpfe, weil sich so gut wie nichts damit erklären lässt und weil er ganz voller Widersprüche steckt. Denn erstens bleibt völlig unbegreiflich, wie das einzelne Atom zu seiner stereometrischen Figur komme, möge es kugelicht oder pyramidalisch oder sonstwie beschaffen sein. Zweitens fragt man, was der Stoff dieser Figur sei, ganz vergeblich, da die Atomisten (387) nicht mehr wie die Idealisten darauf zu antworten wissen. Ferner: warum lässt sich der kleinste Körper nicht teilen, da man doch jede Figur zerlegen kann? Ferner: wie kann sich denn in der Welt etwas verändern und geschehen, wenn die Atome unveränderlich sind und weder etwas leiden, noch etwas tun? Wie können sich die Atome bewegen? Was ist der Raum, worin sie sich bewegen? Ist er auch Atom? Alle die Kategorien von Raum und Bewegung müssen eben von den Atomisten auf die naivste Weise im Sinne des Volkes vorausgesetzt werden, ebenso wie sie Naturgesetze annehmen müssen, die doch Formen und keine Atome sind.

Endlich können die Atomisten auch so gut wie nichts erklären, da sie die Formen nur als *zufälliges* Ergebnis der Begegnung der Atome betrachten und also weder die Typen der unorganischen, noch die der organischen Wesen und ihre zweckmässige Einrichtung verstehen können. Diese Formen sind aber allen Menschen das Wichtigste. Die Qualitäten, die sich dabei entwickeln, z. B. das geistige Leben, vermochten die Atomisten des Altertums nicht für zufällige Bewegungs- und Lagerungsformen der Atome auszugeben, sondern hielten unsere Vorstellungen und Gefühle auch für kleine Körperchen, die in uns einströmen und von uns abfliessen, ohne sich um den Widerspruch zu kümmern, dass diese geistigen Dinge nichts Körperliches an sich haben. Die neueren Atomisten sind scheinbar konsequenter gewesen, aber zugleich dummer, weil von ihnen das *Subjekt*, welches die Bewegung erkennt und die Lagerungsformen empfindet, gedankenlos hinzugenommen wurde, bis denn *Dubois Reymond* ihnen sagte, dass man bei dem Bewusstsein eben an die Grenze aller Erklärungen angekommen sei. Der Atomismus ist also nicht nur in allen seinen Grundbegriffen kindisch und von volksmässiger Roheit, sondern (388) merkt nicht einmal, was die eigentliche Aufgabe und das Ziel aller Erklärungen sei und setzt die Hauptsache, das denkende Subjekt, blind voraus.

Relativität von Form und Stoff

Um nun die Definition dieser Kategorien zu gewinnen, müssen wir zunächst ins Auge fassen, dass weder Form ohne Stoff, noch Stoff ohne Form ist, d. h. dass sie beide nur beziehentlich zu verstehen sind. Z. B. der Handschuh ist aus Rehleder. Dieser Stoff ist nach der Hand so und so geschnitten und verknüpft, und darin besteht seine Form. Man sieht nun sofort, dass Stoff und Form bezogen sind auf die Funktion, die Hand zu bekleiden; denn sobald die Beziehung auf diese Einheit der Zusammenfassung weggelassen wird, gibt es keine Vorstellung von einem Handschuh mehr.

Nun kann man versuchen, jedes von beiden an sich, d. h. beziehentlich absolut zu fassen. Allein dann wiederholt sich sofort der Gegensatz beider Kategorien. Z. B. Wir nehmen das Kochsalz. Seine Form ist Krystall, weiss, salzig usw; sein Stoff Chlor-Natrium. Nun nehmen wir diesen Stoff; für sich. Er ist wieder eine Form, da er eine Verbindung zweier Stoffe, des Chlors und des Natrium enthält. Jeder dieser beiden Stoffe ist auch wieder eine Einheit von Form und Stoff; denn Chlor wie Natrium haben ein bestimmtes Wesen, das von der Chemie genau beschrieben wird und jedem von beiden wird als Träger dieser Eigenschaften ein Stoff vorausgesetzt. Ob dies in infinitum weitergeht, wollen wir hier nicht untersuchen; es genügt, dass sich gezeigt hat, wie ein sogenannter Stoff wieder als Form erscheint und eine Form als Stoff. Dies muss erklärt werden.

Form sowohl als Stoff sind ein *Gesetztes*, mithin nach S. 129 Qualität. Dies zeigt sich sofort dadurch, dass wir die propria der Qualität auf sie anwenden und alle Formen und alle Stoffe immer als identisch oder verschieden, (389) als ähnlich oder unähnlich denken. Es versteht sich darum von selbst, dass beide, soweit diese ihre Identität reicht, auch einerlei Beziehungen haben. Allein da sie doch immer wieder gegensätzlich auseinandertreten, so muss der Grund oder die Beziehung hierfür aufgesucht werden. Um dies mit Klarheit durchzuführen, werden wir zuerst mit der Sprache und dem naturalistischen Denken abzurechnen haben. Nun wissen wir zwar nicht, was *Stoff* etymologisch ursprünglich bedeutet. Ich möchte annehmen, es hinge mit „steif" und „stopfen" (stipare) zusammen, und bedeutete eigentlich das, was einen Raum füllt und fest und dicht

macht. Jedenfalls brauchte man dies Wort immer, um etwas zu bezeichnen, was zugleich *sichtbar* und *tastbar* und deshalb auch *räumlich* war. *Die Idee des Stoffes ist durch die Hegemonie des Tast- und Gesichtssinnes in unsere Vorstellungswelt eingeführt,* was man auch daraus sieht, dass man ursprünglich nicht gewagt hat, diese Idee auf unsichtbare und nicht tastbare Erscheinungen anzuwenden, z. B. nicht auf die Wärme, die Töne, auf die Seele, die Götter und die Gespenster, weil man dergleichen entweder nicht sehen oder nicht tasten konnte. Das naturalistische Denken liess dergleichen Dinge ruhig neben den Stoffen gelten und fühlte noch nicht die Notwendigkeit, aus der Idee des Stoffes den Begriff der Substanz herauszuziehen, der dann jenes wie dieses auf eine Linie gestellt hätte. Da nun das Sichtbare und Tastbare mancherlei Art ist und in vielen Beziehungen steht, so setzte man grade diesen Beziehungen als der *Form* den *Stoff* entgegen. Bei den Griechen und Lateinern ist die hyle und *materies* ursprünglich das Bauholz, das so oder so behauen die verschiedenen *Formen* eines *Stoffes* darbietet und Sokrates oder Plato und Aristoteles scheinen erst diese Analogie (390) zur herrschenden Bezeichnung der Idee des Stoffs gemacht zu haben. Wenn wir jedoch von der substantivischen Form absehen, so können wir die Idee des Stoffs natürlich schon bis in die ältesten Überreste der Sprache hinein verfolgen. Sobald man dachte, wird man auch die Beziehung zwischen Form und Stoff erkannt haben. Darum findet man die Idee des Stoffs durch die Präpositionen „*in*" und „*aus*" und durch *Adjektivsuffixe* ausgedrückt, z. B. „Aus Erz" und „erzern"; Arbeiten „in Holz oder in Metall" usw.

Aus diesen Betrachtungen ergibt sich nun sehr einfach der Grund für die Relativität dieser Ideen einerseits und anderseits auch die natürliche Grenze, welche die doppelte Beziehung ein und derselben Erscheinung haben musste. Der Stoff nämlich hat durch seine Beziehungen eine gewisse Form, z. B. gleich eine Figur, wie ein Stein, ein Tier. In dem Gegenstande werden deshalb Stoff und Form zusammengefasst. Nun kann das Ganze aber wieder Beziehungen haben und so entsteht eine zweite Form, in Beziehung auf welche das erste Ganze zum Stoffe wird. So z.B. besteht das Haus als Form betrachtet etwa aus Steinen und Holz als aus seinem Stoffe; die Stadt, als Form betrachtet, besteht aus Häusern. Der Staat als Beziehungs-

form besteht aus Menschen als aus seinem Stoffe. Hier ist also die Relativität sehr einleuchtend, weil die früher als Form betrachteten Gegenstände ja die stoffliche Seite noch in sich behalten haben. Diese doppelte Wendung geht aber nicht in infinitum, sondern findet aus dem eben angeführten Grunde eine Grenze, sobald in dem höheren Formbegriff der in den untergeordneten Formen mitgeführte Stoff nicht mehr gedacht wird. Z. B. gleich bei den mathematischen Formen fällt der Stoff ganz weg; denn ein Taler ist seinem Stoff (391) nach Silber, seiner Form nach eine Scheibe. Die Scheibe geometrisch betrachtet hat aber keinen Stoff mehr. Ebenso kommt man bei dem Stoffe auf eine Grenze; denn der Mensch hat zwar Form und Stoff, und sein Stoff kann wieder zerlegt werden in Muskeln, Nerven, Knochen usw., die alle eine Form und einen Stoff haben, diese Stoffe sind auch wieder der Form nach organische Verbindungen, dem Stoff nach die letzten anorganischen Elemente, aber bei diesen kommt man an die Grenze, da man das, *woraus* sie bestehen, nicht weiter angeben kann; denn sie haben zwar eine bestimmte Qualität, aber keinen Stoff mehr, der auch durch eine Qualität bestimmt werden könnte. Mithin besteht zwar eine Relativität zwischen Form und Stoff; es zeigt sich aber eine Grenze, wo die Form bloss Form und der Stoff bloss Stoff ist.

Definition von Form und Stoff

Diese Verhältnisse treiben zu einer Analyse des Eigentümlichen in dem Wesen beider Kategorien. Die Stoffe sind auch Formen, die Formen auch Stoffe, aber jedesmal anders gewendet; denn die Form kann niemals als Stoff des Gegenstandes aufgefasst werden, von welchem sie die Form ist, wie z.B. die Zellenform nicht der Stoff des Plasma und Zellensaftes ist. Sie ist vielmehr nur zusammen mit ihrem Stoff wieder als Stoff für eine höhere Form, etwa für das Zellengewebe anzusehen. Dadurch zeigt sich, dass genauer genommen nur der mitgeführte Stoff den Grund oder den Beziehungspunkt enthält, weshalb eine höhere Form möglich wird, während die Form als solche starr und unveränderlich bleibt und nichts stoffartiges an sich hat. Da nun bei dem untersten Stoff und den höheren

Formen eine Grenze der Relativität eintritt, so muss die Definition dieser Kategorie gesucht werden. Nach dem Gesetz der Koordination werden wir diese Definition finden, wenn wir die Beziehungspunkte ins Auge fassen, und können folglich jedes beliebige (392) Beispiel wählen, wo wir Form und Stoff denken. Gehen wir aus von dem Gebiete, wo der Stoff sichtbar und tastbar ist, und wählen etwa den Knochen. Hier nennen wir Stoff den phosphorsauren Kalk mit seinem eigentümlichen Gewebe. Wir reden von Stoff, sofern diese Qualität sich *einerlei* zeigt in verschiedenen Knochen, in Hinblick aber auf die *Verschiedenheiten* des Gewebes und der Figur reden wir von Form. Jedes von beiden hat mit Qualität zu tun; aber die Form *ist* selbst die Qualität, der Stoff *hat* eine Qualität. Wir fassen also den Begriff der Form als Einheit des Gesichtspunktes, indem wir die Verschiedenheiten, das So und Anders der Erscheinung, zusammenfassen und auf die Einerleiheit des Stoffes beziehen. Wir denken den Begriff des Stoffes umgekehrt, indem wir diesen Verschiedenheiten gegenüber die dagegen gleichgültige Einerleiheit eines Qualitativen ins Auge fassen. Wir würden hierbei aber nur die Kategorien Verschiedenheit und Einerleiheit finden, wenn nicht bei dem Begriff Stoff statt Qualität ein *Qualitatives* gedacht würde. Das Qualitative enthält eine Beziehung von *Qualität und Realität.* Es handelt sich also bei dem Begriff des Stoffes und der Form immer um ein *reales Wesen*, das so und anders gedacht werden kann und, während es eine bestimmte Qualität hat, zugleich nach anderen Beziehungen, z. B. nach räumlichen, Unterschiede zeigt, die nun seine Form bilden. So sind z. B. Kohle, Graphit, Diamant Formen, in welchen der Kohlen*stoff* vorkommt, der als ein reales Wesen von einerlei Qualität betrachtet wird. Man muss sich nicht irre machen lassen, wenn die Sprache nicht immer mitgeht, sondern den Ausdruck Form nur auf das Geometrische bezieht, während der Gedanke auch in andern Gebieten dieselben Begriffe findet; die Sprache zeigt aber andrerseits auch die wahre Bedeutung dieser Kategorien (393) dadurch an, dass sie die Anwendung der Wörter Stoff und Form versagt, wo ein unreiferes Denken sie fordern möchte. Es ist z. B. dem Sprachgebrauch entsprechend, wenn wir das Wasser als *Stoff* betrachten, das in den *Formen* des Eises, Hagels, Schnee, Dampf und als tropfbar flüssig erscheinen kann. Dagegen ist es gegen den Sprachgebrauch, wollten

wir Flusswasser, Regen, Brunnenwasser und die verschiedenen Arten des Heilquellenwassers als *Formen* des Wassers betrachten, weil wir vermuten oder wissen, dass in denselben ausser Wasser auch noch andere *Stoffe* gegeben sind und also von Einerleiheit des Qualitativen keine Rede sein kann.

Begriff des Stoffes oder der Materie

Wir müssen nun jeden dieser Begriffe für sich betrachten. Von Stoff oder Materie sprechen wir zunächst immer, indem wir bei den Sinnesempfindungen als Qualitäten an ein dazu gehörendes reales Wesen ausser uns denken, welches diese Qualität hat. Wir haben z. B. bei dem Essig die Empfindung der Säure für den Geschmack, für Gesicht und Tastsinn das Tropfbar-Flüssige, für das Gesicht die beschränkte und so oder so modifizierte Durchsichtigkeit. Nun denken wir als Einheitsgrund ein reales Wesen hinzu und sprechen von einem Stoff. Wie das reale Wesen diese Qualität besitze, bleibt unklar; nach dem naiven Dogmatismus ist die Qualität überhaupt ausser uns schon vorhanden in dem Dinge an sich und wird uns von dort her mitgeteilt und offenbart oder eingedrückt. Aber wenn wir auch einsehen, dass die angegebenen Qualitäten mannigfache Beziehungen ausdrücken, die erst durch die Beziehungspunkte unserer Sinne und durch die Eigentümlichkeit des wahrnehmenden Bewusstseins zu Stande kommen, so können wir doch zunächst den Stoff nicht ohne Qualität denken, weil uns sonst jede Veranlassung, ihn zu setzen, fehlte; denn wir setzen ein reales Wesen voraus, weil wir uns affiziert fühlen, ohne uns selbst als Grund oder Veranlassung der Affektion zu wissen. So ist die Annahme des naiven Dogmatismus sehr begreiflich und muss sich überall als erste Stufe der Erkenntnis finden. (394) Wenn wir nun bei der zweiten Stufe der Erkenntnis an die subjektive Seite denken, vermöge welcher die Qualität als ein Ideelles dem realen Objekt abgenommen und als ein Inhalt unseres Bewusstseins gesetzt wird, so entsteht uns die Idee des Stoffes als eines realen Wesens mit einer bestimmten, aber unbekannten Qualität. In Beziehung auf diesen Gegensatz nennen wir nun die unbekannte Qualität das *Wesen* der Sache und die uns zukommende Affektion die *Erscheinung* jenes Wesens,

Um dieses Wesen zu bestimmen, schlugen der Atomismus und der Idealismus verschiedene Wege ein, wie ich dies schon oben angeführt habe. Da nämlich viele Dinge in einigem Abstande anders erscheinen, als in grösserer Nähe, so kamen die *Atomisten* dazu, für die Erklärung des Wesens der Erscheinungen zwar die räumlichen Vorstellungen von Dingen beizubehalten, aber sie auf recht kleine Masse zu bringen, durch deren Lagerung und Bewegung dann die gröberen und grösseren Sinneserscheinungen gedeutet werden sollten. Sie bleiben also nur insofern nicht in dem naiven Dogmatismus, als sie die Erscheinung durch etwas anderes erklären, insofern aber doch, als der Erklärungsgrund wieder als Erscheinung d.h. als räumlich und tastbar gedacht wird. Die *Idealisten* jedoch trennten den Stoff wieder in Form und Stoff, indem sie die Qualität als Form und die Realität als formlos und mithin als unbestimmt oder nichtseiend und doch am Sein teilhabend bezeichneten. Das Nichtseiende hat insofern am Sein teil, als es qualitativ wird und also eine Form hat. Die Form wurde dadurch zur Platonischen Idee, zum Wesen des Erscheinenden, und der Stoff ging durch das Unbestimmte ins Nichtseiende über, wodurch nun dieses reale *Substrat* (hypokeimenon) völlig zu kurz kam, so dass weder der Grund seiner Einzelnheit, noch die Art, wie es an der Idee teilnimmt, eingesehen werden konnte. Zudem wurde die Idee entweder dasselbe wie die sinnlich (395) perzipierte Qualität nur mit dem Unterschiede der Allgemeinheit, oder es konnte, wenn sie als Zahl und Intelligibles gelten sollte, die sinnliche Qualität damit nicht vermittelt werden.

So müssen wir denn zu der dritten Stufe der Erkenntnis aufsteigen. Auf dieser wird uns der Stoff als reales Wesen gelten nach der Analogie mit unserer Seele. Damit wir aber Veranlassung finden, auf seine Existenz zu schliessen, muss dies Wesen mit uns *in Beziehung treten.* Die Beziehung löst sich in uns aus durch den *Inhalt der Perzeption,* also durch eine Tätigkeit. Mithin müssen wir in jenem als Beziehungspunkt auch eine *Tätigkeit* voraussetzen. Nach den früheren Betrachtungen haben wir anzunehmen, dass diese unbewusst bleibe. Da wir nun von materiellen Gegenständen ausser uns nur durch unsere Perzeptionen wissen, jede Perzeption aber als Tatsache ein einzelnes Dass und ihrem Inhalte nach ein *allgemeines Was* ist,

so folgt, dass die Qualität, die wir als koordiniert in dem realen Gegenstande zu setzen haben, wie die Idealisten seit Plato mit Recht annehmen, als *Form* anzusehen ist. Denn wie jede Empfindung in uns, so ist auch die koordinierte Qualität in dem realen Wesen etwas Ideelles und Allgemeines, das beliebig oft wiederholt und bald von diesem, bald von jenem perzipiert werden kann, wie z. B. die der Empfindung des Salzigen entsprechende Qualität von Vielen perzipiert wird und sich als ein Allgemeines kundtut.

Mithin müssen wir, wie die Idealisten, von dieser Qualität das *Substrat*, den eigentlichen Stoff, unterscheiden, den die Idealisten aber nicht erklären konnten, weil sie keine Atome annehmen wollten. Nun kommen wir aber auf die Idee des Stoffes nur dadurch, dass unsere Perzeptionen wechseln und das gegebene Ding (396) uns anders als vorher erscheint, wobei wir zwar einen koordinierten Wechsel der Qualität in dem Dinge annehmen, dennoch aber zugleich die *numerische Identität des Dinges* fordern. Dass das reale Ding identisch bleibt, dies anzunehmen nötigen uns Erfahrungen, auch ehe wir die Belehrungen durch die exakte moderne Chemie und Physik empfangen haben. Mithin müssen wir folgern, dass die unseren Empfindungen koordinierten Qualitäten den Dingen akzidentell seien, d.h. wir unterscheiden in ihnen *Aktus und Potenz*. Diese Ideen kennen wir aber nur durch unser Selbstbewusstsein. Folglich verstehen wir den Stoff oder das Substrat *nur nach der Analogie mit unserer Seele*, weil auch in dieser je nach den gegebenen äusseren Beziehungen die bewusstwerdenden Qualitäten, d. h. die Empfindungen, wechseln und das Aktuelle potentiell, das Potentielle aktuell werden kann, ohne dass die numerische Identität unseres Wesens selbst dadurch beeinträchtigt würde. Was ist demgemäss das *Wesen des Substrats oder der Materie?* In jeder gegebenen Beziehung wird in uns und in den sogenannten materiellen Dingen eine bestimmte Qualität ausgelöst, also immer koordinierte Formen des ideellen Seins. Mithin besteht die Materie nicht in diesen einzelnen Qualitäten oder Formen, sondern in der *realen Einheit*, welche gegen diese einzelnen Formen gleichgültig ist und sie alle in sich umfasst, wie die Seele alle ihre ideellen Zustände umfasst. Indem wir alle diese einzelnen Zustände zusammenfassen und sie auf die reale Einheit beziehen, gewinnen wir die Idee *der Mög-*

lichkeit, (397) d. h. wir erkennen, dass je nach den gegebenen Koordinationen bald diese, bald jene Qualität ausgelöst oder aktuell wird. Die reale Einheit ist deshalb die allgemeine *Potenz* aller einzeln existierenden Formen. Hätten wir deshalb bei unseren Wahrnehmungen zu tun mit Dingen, die unveränderlich eine und dieselbe Qualität besässen, so würde die Welt uns ein einziges unveränderliches Bild zeigen und wir hätten keine Veranlassung, auf die Idee einer Materie zu kommen, da wir Form und Substrat nicht zu unterscheiden brauchten. Da aber ein und dasselbe Ding bald so, bald so erscheint, d. h. verschiedenartige Perzeptionen auslöst, so unterscheiden wir von der perzipierten Qualität die reale Einheit als Substrat oder Materie, weil wir, durch Erfahrung belehrt, wissen, dass jede gegebene Qualität nur das akzidentelle Bild liefert, das unter bestimmten Beziehungen in uns ausgelöst wird. Der dogmatische Idealismus macht darum aus der Materie das Nichtseiende, weil sie sich gegen jede einzelne Form gleichgültig verhält; er muss aber ebenso notwendig diesem Nichtseienden doch Teilnahme am Sein zuschreiben und zwar, wie *Plato* sagt, „auf die rätselhafteste Weise", weil ja doch bald diese, bald jene Form erscheint. Dies ist nun nackter Widerspruch, der aber notwendig wird, weil man nicht zwischen ideellem und reellem Sein unterscheidet. Sagt man nun mit *Aristoteles* feiner, die Materie sei *Potenz*, so scheint die Schwierigkeit beseitigt zu sein; allein die Potenz ist kein Sein, sondern nur *ein Zustand* des ideellen Seins im Verhältnis zu einem andern Zustand (vergl. oben S. 245.) Es fehlt daher noch der wesentlichste Begriff, nämlich die reale Einheit, welche diese Zustände hat je nach den Beziehungen, in denen sie sich befindet. Ohne diesen Begriff kann man nicht von Potenz und Aktus sprechen und aus diesem Grunde blieb die Materie in der ganzen alten Philosophie und im modernen Idealismus unverstanden, und darum schloss sich grade an diesen Hauptfehler die Kritik der Naturforscher.

(398) Was ist aber diese reale Einheit, von der wir sprechen und worüber die Positivisten lächeln, weil sie meinen, es sei dies bloss ein Begriff, den wir in unserem zusammenfassenden Denken mit Hilfe der Kategorie der Substanz bilden und fehlerhaft zu einem metaphysischen Ding an sich machten? Wenn wir darauf nicht antworten könnten, würde allerdings die

ganze Theorie in der Luft schweben wie eine Fata Morgana. Nun ist aber klar, dass wir diese Einheit niemals perzipieren können, weil die Perzeption immer nur die einzelne Koordination mit einer akzidentell gegebenen Qualität ausdrückt. Mit welchem Recht dürfen wir also unsere Zusammenfassung verschiedener Eigenschaften, wie sie in der vulgären Vorstellung des phänomenellen Dinges oder feiner in der Vorstellung des Atoms oder noch feiner in dem Begriff der Monade hervortritt, auf das Ding an sich übertragen?

Wir werden zunächst antworten, dass die Erfahrung dazu nötigt wegen der *Beharrlichkeit* des allgemein gefassten Objekts, das bald so, bald so erscheint, regelmässig bei einerlei Koordinationen einerlei Formen zeigt und sich deshalb verändert und wiederholt. Wie sich dies dann ja näher durch die *Gleichheit der Quantität* erweist, sofern diese trotz allen qualitativen Wechsels gefunden wird, was durch das Gesetz der *Erhaltung der Kraft* genau ausgedrückt ist. In allen diesen Untersuchungen wird immer eine reale Einheit der Substanz oder mehrere vorausgesetzt, die gegen die zufällige Form der Erscheinung gleichgültig sind. Wollten wir nun bloss die Erscheinungen selbst auffassen, ohne ihre Mannigfaltigkeit auf eine Einheit der Substanz zu beziehen, so würden wir eben nicht *denken* oder nur eine Seite des Gedankens hervorheben. Wollen wir aber denken, so können wir nicht anders als durch Gedanken denken, d. h. wir müssen, wie auch allgemein (399) geschieht, die Vielheit der Phänomene auf eine reale substantielle Einheit beziehen. Wir können z. B. eine Unze Quecksilber in solche Koordinationen mit andern Erscheinungen, z. B. mit Schwefel setzen, dass es sich ganz verwandelt und die früheren Eigenschaften nicht mehr zeigt; wir können es durch neue Koordinationen als Lösungsmittel wieder von jenen Verbindungen befreien und für sich isolieren, wodurch es wieder als Quecksilber erscheint. Nun müssen wir, wenn wir denken wollen, in dem Zinnober Quecksilber annehmen. Da aber keine Spur seiner Erscheinung darin für unsere Perzeption vorhanden ist, seine Anwesenheit aber vom Denken gefordert wird, so kommen wir zu der Idee des Substrats, d. h. wir setzen eine reale Einheit voraus, die sowohl als Quecksilber, wie auch mit Schwefel sublimiert als Zinnober erscheinen kann und dessen Wesen wir nicht sinnlich wahrnehmen können. Soweit stimmen die meisten Naturforscher

mit uns überein, sie geraten aber, um sich doch etwas Sinnenfälliges vorzustellen, auf die Idee von Atomen.

Wenn wir nun die Atome als eine unhaltbare Vorstellung bei Seite lassen, so bleibt als schlimmer Vorwurf der Positivisten übrig, dass wir bei der Idee der Substanz oder der realen Einheit uns weiter garnichts denken können, als bloss dies, dass wir die Vielheit der Eigenschaften zusammenfassen sollen. Diese sich in unserem Denken vollziehende Forderung werde, so meinen sie, auf ein Ding an sich sinnlos projiziert, da diesem Gedanken ja nichts entsprechen könne, so lange er selbst keinen weiteren Inhalt habe. Dieser Vorwurf scheint nun für Ungeübte ein ganz niederschmetternder zu sein; für jeden aber, der zu denken gewohnt ist, offenbart er bloss die Haltlosigkeit des Positivismus selbst. Denn wenn einem Gedanken nichts Seiendes entspricht, so ist es (400) auch kein Gedanke. Das Denken ist immer nur das Sein selbst, sofern es sich seiner bewusst wird. Wir fassen deshalb die Idee der Substanz nicht, indem wir etwa eine Erscheinung mit einer andern Erscheinung, etwa die Vorstellungen von Quecksilber und Zinnober, vereinigen; denn sie lassen sich nicht als Erscheinungen vereinigen, sondern schliessen sich voneinander aus, und wenn die eine da ist, so fehlt die andere. Weil aber in unserem Gedächtnis die Vorstellung des Quecksilbers nicht verloren ist, und ebensowenig die des Zinnobers, wenn wieder jenes perzipiert wird, so haben wir die Einheit von Beidem als ein Sein in uns und zwar nicht als aussereinander, sonders als raumlos und zeitlos beisammen und aus dieser Potenz kann bald das eine, bald das andre Bild hervortreten. Diese tatsächlich vorhandene Vereinigung beider Bilder in dem sogenannten Gedächtnis wird nun bloss möglich *durch die reale Einheit der Seele. Die Seele ist deshalb das Vorbild, wonach wir die Materie als reale Einheit verschiedener sinnenfälliger Qualitäten denken,* und dass diese Einheit nicht eine leere Hypothese ist, wird bewiesen durch das Selbstbewusstsein, welches von nichts anderem als von dieser Einheit das Bewusstsein ist. Das Beisammensein vieler Vorstellungen oder ihr Nacheinandererscheinen kann niemals die Ichheit erzeugen, sondern, weil sie aneinandergekettet sind und immer beisammen bleiben durch unsere reale Einheit, so kann diese Einheit auch bewusst werden und darum haben wir tatsächlich in dem Ich das Selbstbewusstsein. Kämen wir nie zur Ichheit, so dürften

wir allerdings von der realen Einheit in den Objekten der Natur nicht sprechen und es wäre unwissenschaftlich, eine Einheit als Materie vorauszusetzen, wovon wir uns nicht die mindeste Vorstellung machen könnten. Gibt es aber eine Ichheit, und jeder, der von sich Ich sagt, wird dies einräumen müssen, so haben wir ja eine Vorstellung von dieser Einheit (401) und es wäre umgekehrt unwissenschaftlich, wollten wir dies bloss für eine Hypothese erklären, was vielmehr die Bedingung aller wissenschaftlichen Erkenntnis ist. Denn wenn wir einen Augenblick auf die Ichheit verzichteten, so könnten wir kein Urteil mehr aussprechen, wie schon *Fichte* gezeigt hat, weil das Subjekt von und in demselben Ich gesetzt sein muss, wie das Prädikat, wenn ein Zusammenhang und also Erkenntnis möglich sein soll. Das blosse Bewusstsein zerstreut sich in die Vielheit der Perzeptionen und gewährt keine Erkenntnis des Zusammenhangs, erst die Ichheit als das besondre Bewusstsein unserer realen Einheit ermöglicht alle, auch die geringste Erkenntnis.

(401a) Nun werden freilich alsbald die von der Naturwissenschaft zur Philosophie übergegangenen Männer, gestützt auf Herbart, spöttisch fragen: was ist denn dies Ich? was denken wir für einen Inhalt dabei? ist es nicht leer und inhaltslos, das „langweilige" Subjekt-Objekt? Dieser Spott hat keine Schrekken; denn wir wissen, dass jede Frage genau dem Zustand und der Natur des Fragenden entspricht. Nun sind diese Männer gewohnt, nur das als inhaltsvoll zu betrachten, was näher mit sinnlichen Bildern zusammenhängt. Darum wünschen sie überall von Sinnesempfindungen oder mathemathischen Konstruktionen der Erscheinungen etwas zu hören und halten alles Bewusstwerden der blossen Beziehungen für inhaltslos. Da uns dieser Zustand der Seele sehr wohl bekannt ist, so finden wir den Zweifel an dem Werte des Ichbegriffs sehr natürlich und nach solchen Voraussetzungen sehr berechtigt. Allein da dieser Zustand eben ein einseitiger ist, so würde die Frage verschwinden, wenn man die Natur des Fragenden erweitern könnte. Man muss zunächst sehen, dass alles Sinnliche auch nur Beziehungsformen enthält, die verschwinden würden, wenn das reale Wesen sie nicht trüge. Und warum soll ein Reales nicht gedacht werden können, wenn es gegen seinen Inhalt gleichgültig zu sein scheint? Ist doch der Becher auch gleichgültig dagegen, ob Wein oder Wasser ihn füllt. Ist darum der Becher ein langweiliges Nichts?

In der Tat ist aber das reale Wesen gegen seinen Inhalt nicht gleichgültig; denn sein Inhalt ist von Anfang bis zu Ende perspektivisch und anders als der Inhalt eines jeden andern Wesens, was sich nur erklären lässt, wenn man eine Vielheit realer Wesen annimmt, die den gesamten, in ihnen gegebenen Inhalt einheitlich zusammenfassen. - Ist nun die Summe nichts ohne Angabe der sinnlichen Qualität des Summierten? Nichts, wenn man nicht Silber oder Äpfel und dergl. summiert? Der Begriff der (401b) Summe ist allerdings gleichgültig gegen diese Qualitäten; er ist aber dennoch etwas ganz Bestimmtes, nämlich das Bewusstsein einer bestimmten Art zusammenfassender Denktätigkeit. Die Tätigkeit ist die subjektive Seite, der Begriff davon die objektive. Dieser Begriff ist nun bloss ein einzelnes beschränktes Beispiel des Subjekt-Objekts und hat darum einen beschränkten Inhalt. Wenn die zusammenfassende Tätigkeit sich aber in ihrer Ganzheit als Denken bewusst wird, so ist der Inhalt scheinbar ärmer und leerer; die Bedeutung der Kraft aber grösser und es ist nicht abzusehen, warum dem Begriff des Denkens als Objekt nicht auch ein Subjekt entsprechen sollte, obgleich es freilich nicht gelingen kann, dies Subjekt mit dem Finger zu zeigen. Alle die verschiedenen einzelnen Akte des Denkens müssen sich eben in ihrer Einheit verloren haben und diese Einheit muss mächtiger geworden sein gegenüber andern Kräften und Zuständen der Seele, wenn sie bewusst werden und sich in dem Begriff des Denkens selbst erkennen soll. Diese Einheit verschwindet aber wieder gegen die viel umfassendere reale Einheit, die sich im Ich bewusst wird, und es ist daher fast wunderlich zu verlangen, man solle von ihr einen besonderen Inhalt nachweisen. Es ist das so, als wollte man den Begriff des Dreiecks nicht zugestehen, weil es keinen besondern Inhalt von bestimmter Länge der Seiten und von bestimmter Grösse der Winkel hätte. Der Begriff des Dreiecks umfasst vielmehr alle diese einzelnen Bilder in sich. Und so ist der Inhalt der Ichheit nicht leer und arm, sondern reicher als jeder bestimmte Inhalt, weil er das Bewusstsein der realen Einheit ist, die sich in allen diesen Inhalten ausdrückt.

(401) Mit welchem Rechte, wird man nun fragen, übertragen wir aber diese unsere Einheit auf die Materie? Dies ist leicht zu beantworten. Die Ichheit ist nämlich nur die Vorstellung von der realen Einheit. Diese kann aber, wie wir aus vielen

Zuständen der Unbewusstheit erschliessen und dies an dem Kindesalter deutlich vor Augen haben, auch unbewusst bleiben. Das Bewusstsein ist nur ein bestimmter und für uns höchster Akt in der Reihe des ideellen Seins. Das Unbewusste ist nur quantitativ davon unterschieden, weshalb ja auch der Begriff der Ichheit nicht in jedem, der von sich Ich sagt, mit gleicher Deutlichkeit vorhanden ist. Wir können deshalb von dem philosophischen Begriff die Stufen abwärts durcheilen, schreiten vorüber an dem sogenannten „Gefühl", womit der nicht deutlich ausgesonderte Begriff erkannt wird, und kommen zu der Stufe des Ichheitsbewusstseins, wie es bei dem Tier gegeben ist, das doch auch eine Art Gefühl seiner Einheit und Selbstheit haben muss ähnlich den Kindern. Sobald wir nun tiefer herabgehen, so befinden wir uns in der unbewussten Welt, die zwar nicht *sich*, aber wohl *uns* bekannt ist. Uns ist sie bekannt, weil sie in uns steckt, weil auch bei uns die Qualitäten des Seins längst vorhanden sind, ehe sie uns bewusst werden. So reden die Erwachsenen z. B. über die Gemütszustände und Eigenschaften eines Kindes, welches selbst noch keine Ahnung davon hat, was in ihm vorgeht. Kraft dieser unserer Identität mit dem inneren Leben der Natur können wir sie verstehen und es zugleich einsehen, was die reale Einheit oder Materie ist und weshalb sie sich nicht bewusst wird. Sie ist dasselbe, was sich im Ich selbst erkennt, und sie wird sich nicht bewusst, weil sie sich sonst nicht auf der niedrigeren Stufe, sondern auf der menschlichen befinden würde.

Wenn nun dies genügend erklärt ist, so fragt sich wieder, weshalb wir nicht den Begriff Materie durch den Begriff Seele verdrängen, da doch beides dasselbe zu sein scheint. Man könnte dies auch tun, wenn es darauf ankäme, möglichst wenig Worte in Kurs zu setzen und die Sachen lieber kurz als deutlich zu bezeichnen. Nun ist reale Einheit aber der *Gattungsbegriff*, zu dem die Seele sowohl als die Materie gehört, und deshalb kann man mit der Analogie der Metapher Materie für Seele und Seele für Materie sagen. Wenn es aber für den Zweck der Wissenschaft nicht auf Kürze um jeden Preis ankommt, sondern wenn das richtige Mass allein in der Deutlichkeit der Erkenntnis liegt, so ist es besser, auch noch Materie und Seele zu scheiden und mit *Materie* die realen Einheiten zu bezeichnen, in denen das ideelle Sein (403) weder überhaupt,

so viel wir erschliessen können, zu Bewusstsein führt, noch zu irgend einem Gefühl der Selbstheit. Unter *Seele* verstehen wir aber immer diejenigen realen Einheiten, in welchen dieses stattfindet. Daher schreiben wir schon den Tieren Seele zu. Materie und Seele sind deshalb Arten der realen Einheit, aber nicht so, dass sie aussereinander blieben und nichts ausser dem Gattungsbegriff miteinander gemein hätten, sondern es sind Stufen, so dass die *Materie* noch nicht Seele ist und die *Seele* auch Materie ist, aber zugleich in gewissen Zuständen durch weitere Beziehungen des inneren Lebens zu einer neuen Qualität fortschreitet, die wir Bewusstsein und Selbstbewusstsein nennen. Von der Seele unterscheiden wir dann wieder eine höhere Stufe und nennen sie *Geist*, in welchem die Beziehungen als das Allgemeine bewusst werden. Der Geist ist deshalb nicht eine besondere Art von Wesen ohne Seele und Materie, sondern hat diese beiden Stufen in sich und wird sich ihrer und aller Beziehungen bewusst.

Diese Definition der Materie ist für die Naturforschung an die Stelle des Atoms oder der unreellen Kraftmittelpunkte zu setzen; man muss aber immer in Erinnerung haben, dass alle unsere Wahrnehmungen die Resultate so vielfacher Beziehungen zwischen der Seele und den anderen realen Einheiten sind, dass wir aus keiner der sogenannten einfachen Perzeptionen, wie der Farben, Töne, usw. auf die Qualität in einem einzelnen realen Wesen schliessen können. Wir haben immer mit einer Vielheit zu tun, die in mannigfaltigen Beziehungen untereinander und mit uns verwickelt sind, wir nehmen auch nicht die Qualität der andern Wesen wahr, sondern nur unsere eigene, welche als Funktionseinheit der Beziehungen zu betrachten (404) ist und nur indirekt auf die Qualitäten fremder Wesen zurückzuschliessen erlaubt. Über diese Verhältnisse werden wir später ausführlicher zu handeln haben.

Wir denken also den *Begriff der Materie*, wenn wir die aus unseren Empfindungen oder aus komplizierteren Erfahrungen erschlossenen wechselnden Zustände der Dinge an sich auf die reale Einheit eines jeden beziehen. Die sich selbst nicht bewusst werdende reale Einheit in Beziehung auf ihre wechselnden aktuellen Zustände oder Qualitäten ist die Materie.

Erklärung der Meinungen von der Materie

Aus der gegebenen Deduktion und Definition der Materie lassen sich nun leicht die verschiedenen Meinungen über die Materie erklären.

Zunächst ist begreiflich, weshalb man die Materie der Seele gegenüberstellte. Denn in der menschlichen Seele wird sich die reale Einheit bewusst als Ichheit. Man konnte also in der Seele keine Materie finden, sofern man unter Seele nur das bewusste Leben mit seiner Ich-Einheit verstand. Da aber die bewussten Zustände immerfort unbewusst werden und unbewusst gewesene Qualitäten zum Bewusstsein kommen, alle diese unbewussten und bewussten Beziehungspunkte auch zu einer und derselben realen Einheit gehören, so folgt, dass die Seele nur eine Entwicklungsstufe der Materie ist, nämlich diejenige, auf welcher für einen gewissen Kreis von Akten die Beziehung auf die Einheit als Ichheit bewusst wird. Die Gegensetzung von Materie und Seele ist darum ebenso begreiflich, als falsch, da sie einen Dualismus einführt, der weder durch die Erfahrung bestätigt wird, noch (405) dem Denken standhält.

Die Meinung der meisten, philosophisch ungeschulten *Naturforscher*, als bestände die Materie aus unteilbaren kleinen Körpern, deren verschiedene Lagerung und Bewegung die Ursache aller Erscheinungen wäre, ist ebenso natürlich. Denn wenn man auf die exakten Begriffe verzichtet, so muss man sich mit den perspektivischen Anschauungsformen, die dem Gebiete des Gesichts- und Tastsinnes entlehnt sind, behelfen und findet statt der realen Einheit einen unteilbaren kleinen Körper mit allen seinen Widersprüchen. Da man in diesem natürlich keine wechselnden Qualitäten annehmen darf, so muss der perspektivischen Betrachtungsweise gemäss bloss Lage und Bewegung als Ursache aller Erscheinungen angeführt werden. Diese Theorie geht nun recht schön vorwärts, bis man von der sogenannten Körperwelt zu dem Seelenleben kommt. Dann entsteht der Krach, welcher die Haltlosigkeit und das Auseinanderreissen der Voraussetzungen anzeigt; denn man merkt plötzlich, dass man aus den Körpern keine Vorstellungen machen kann, und was noch schlimmer ist, dass diese ganze Körperwelt bloss als unsere Vorstellung existiert, während man den Beweis nicht beibringen kann, dass die naiv vorausgesetzten

realen Doppelgänger unserer Vorstellungen von Körpern und Bewegungen draussen wirklich existieren.

Die *Hegelsche Theorie* erklärt sich auch ohne Schwierigkeit. Da Hegel nämlich die metaphysischen Einheiten nicht gefunden hat, so muss er die Materie bloss phänomenologisch, d. h. bloss als Projektion unserer Sinnlichkeit nach aussen deuten. Mithin bekommen wir bei ihm als Natur bloss dasselbe noch einmal objektiv, was wir subjektiv in den Erscheinungen des sinnlichen Bewusstseins haben. Die materielle (406) Natur muss deshalb das *Aussereinander* enthalten, da tatsächlich die räumlichen Bilder des Bewusstseins so erscheinen, und wir, wenn die Farbenbilder nicht neben- und aussereinander im Bewusstsein vorgestellt würden, kein räumliches Bild von der Natur besässen. Sobald wir aber uns selbst zum Bewusstsein kommen, so muss sich dies Aussereinander aufheben und in sich zurücknehmen, wodurch dann die Materie zu verschwinden scheint und subjektiver Geist da ist. Wie bei Hegel so ist dies auch die Aristotelische Lehre und man sieht deutlich, dass der Idealismus auf keine andre Meinungen verfallen konnte, da er die Individuation bloss durch die perspektivischen Formen von Raum und Zeit, also bloss in der sinnlichen Sphäre begreifen konnte. Dass damit weder die Materie noch die Seele verstanden wird, ist einleuchtend genug; denn man bewegt sich ja bloss im phänomenologischen Kreise.

Die vielen Vermittelungsversuche erwähne ich nicht einzeln, weil ihre Haltlosigkeit aus dem Bisherigen klar sein muss. So zeigt *Herbart* z. B. dadurch viel Verstand, dass er, von Leibnitz inspiriert, reale Einheiten annimmt. Sobald er aber die Materie erklären will und auch bei seiner Vorstellung von den Realen selbst, verfällt er ganz den perspektivischen Anschauungsformen, und so spielt ihm seine mathematische Kraft einen Schabernack; denn sobald man die Mathematik ausserhalb ihrer Sphäre, z. B. in der Metaphysik anwendet, so herrscht die Perspektive, die Metapysik aber verschwindet, ebenso wie wenn man den Maler statt des Naturforschers brauchen wollte, wobei jede wirkliche Erklärung der Naturerscheinungen aufhören müsste.

(407) Begriff der Form

Die Materie konnte nur in Beziehung auf die wechselnden Zustände oder Qualitäten gedacht werden, d. h. in Beziehung auf die Form. Wir müssen daher jetzt auch die Form für sich betrachten.

Der Ausdruck „Form" ist, wie schon bemerkt, durch die Hegemonie des Gesichtssinnes zur Geltung gekommen und von Hippokrates und Plato eingeführt. Zunächst verstehen wir also nichts anderes als Figur darunter, d. h. alles räumlich Qualitative, sofern all dieses als so und anders, einerlei und verschieden aufgefasst wird. Wir haben aber keinen Grund, uns auf das Gebiet des Gesichtssinnes zu beschränken, und so ist es gekommen, dass schon Plato seine Formen oder Ideen auf *alle Qualitäten*, die im Bewusstsein vorkommen, ausdehnte. Sofern nun auch eine blosse Beziehung zum Gegenstande der Auffassung werden kann, ist sie auch eine Qualität, wie denn nützlich, gerecht, gut, gross und klein usw. auch Ideen genannt sind, weil die dadurch ausgedrückten Beziehungen selbst bewusst wurden und im Verhältnis zu ihren Beziehungspunkten als Funktionseinheiten deutlich wurden. Das Deutlichwerden ist, wie schon oben S. 221ff. untersucht, nicht die Verknüpfung einer Vorstellung mit andern, sondern umgekehrt die Aussonderung einer Vorstellung aus den Verknüpfungen mit andern, in denen sie verschwindet, weil das Bewusstsein sich auf eine Vielheit zerstreut und deshalb eine jede mit einem geringeren Anteil der Bewusstheit auffasst. So haben wir undeutlich die Ideen in den aufeinander bezogenen Vorstellungen; aber erst wenn wir diese Beziehungen (408) isoliert auffassen, wird die Idee deutlich. Ob wir dabei sprachlich die Idee in einem Substantiv oder Adjektiv oder Adverb usw. ausdrücken, ist völlig gleichgültig und es kann nur so ungefähr zutreffen, wenn man sagen wollte, dass die Verwandlung eines anderen Redeteils in ein Substantiv den Vorgang der Verdeutlichung oder der Auffassung der Idee begleite.

Während wir nun der Ordnung gemäss zunächst die Formen oder Qualitäten *in uns* auffassen, so werden wir doch auch genötigt, die koordinierten Zustände oder Formen *in den andern Wesen* in dieselbe Reihe zu stellen. Die Formen sind nicht *zwischen* den Dingen im leeren Nichts, sondern *in* den Dingen als ihre Zustände oder Qualitäten. Es ist schon bemerkt,

dass zwischen den subjektiven und objektiven Qualitäten Identität und Verschiedenheit herrschen kann, dass die einen bewusst, die andern unbewusst sein mögen und dass nicht etwa die einen von den andern ein Spiegelbild oder Abdruck oder sonst dergleichen zu sein brauchen, wie man sich dies wohl vorgestellt hat.

Verhältnis der Form zur Qualität.

Wir werden nun zu der Frage getrieben, wie sich die Formen zu den Qualitäten verhalten, ob nicht beides dasselbe und eine neue Untersuchung über die Formen oder Ideen überflüssig sei. Dies könnte wohl zunächst so scheinen, da wir die Formen durchaus auf die Qualitäten der Wesen zurückführen müssen. Allein die verschiedenen Beziehungspunkte beider Begriffe deuten auch schon die Verschiedenheit an; denn die Qualität fanden wir in Beziehung auf die Quantität, die Form aber im Gegensatz zum Stoff. Auch zeigt sich, dass bei der Qualität immer ein Reales, welches die Qualität *hat*, vorausgesetzt wird. Diese Voraussetzung lassen wir nun fallen, wenn wir von den Formen oder Ideen sprechen, die wir in Gegensatz zu einem Stoffe setzen.

(409) Wie sich diese Scheidung vollzieht, ist demgemäss zu untersuchen. Die Qualität ist immer in einem Realen. Wie kann sie davon nun abgelöst werden? Zunächst würde, wenn dies geschähe, das Reale für sich und die Qualität für sich sein. Allein dann müssten wir die Qualität realisieren, ein Ding, ein reales Wesen daraus machen, und dies hätte dann mit dem Realen nichts zu tun, könnte es nicht beeinflussen und ihm nicht seinen Inhalt abgeben, es nicht qualifizieren, da die Qualität ja als reales Wesen draussen bliebe. Deshalb ist diese ganz rohe Auffassung abzuweisen. Sie hat sich bei denjenigen Interpreten Platos gebildet, die nicht philosophisch geübt waren und deshalb die Ideen des grossen Denkers für transzendente Dinge ansahen, weil sie dieselben so leichter greifen und betasten zu können meinten. Allein da die Ideen den Dingen zukommen (paragignesthai) müssen, um ihre Qualitäten zu sein, so zeigte sich, dass die Idee als Ding aufgefasst ausser und neben dem andern Dinge bleiben würde und nicht in sein Inneres qualitativ eingehen könnte. „Wenn ein Ochs zu dir kommt, bist du dann ein Ochs?“ Mit dieser spöttischen Frage wehrte schon Plato selbst das Missverständnis seiner Ideenlehre ab. (Vergleiche meine Anzeige des Buches von Tocco in den Göttinger gelehrten

Anzeigen Nr. 146) Folglich darf die Idee der Gerechtigkeit, Gleichheit, Tugend usw. nicht als transzendentes Ding aufgefasst werden, weil sonst niemand gerecht, tugendhaft usw. werden könnte.

Wenn wir die Formen oder Ideen aber nicht als Substanzen absondern können, was bleibt uns übrig? Sie sind ja mit dem gegebenen Realen ganz verwachsen und können doch nicht am Ende als Qualitäten (410) ohne Realität in der Welt schattengleich umherschweben und die realen Wesen überfallen und sich ihnen anhängen! Solche Phantasien konnten nur von den schwachen Köpfen der Epikureer ausgeheckt werden und gehören jetzt ihren Gesinnungsgenossen, den Positivisten, an, welche die Erscheinungen ohne Substanzen und reale Einheiten sich assoziieren, kopulieren und dirimieren lassen, ähnlich den Köpfen und Hälsen und Beinen bei Empedokles, die für sich in der Welt umherirren und sich bei guter Gelegenheit begegnen. Man wird mit dem Positivismus sehr schnell fertig, wenn man ihn im Kreise seiner Familie antrifft und an den plebejischen Gesichtern und Manieren gleich erkennt, wes Geistes Kind man vor sich hat.

Da nun die Qualitäten weder Substanzen sind, noch auch als Qualitäten für sich sein können, so wäre jede Abtrennung von dem einzelnen realen Wesen, dem sie zukommen, unmöglich, wenn nicht noch ein Weg der Scheidung übrig bliebe. Jede Qualität unterscheidet sich nämlich von jeder andern durch ihren *Inhalt* und *Sinn*. Dagegen findet es sich, dass wir ein und denselben Inhalt einer Qualität öfter denken und erleben. Hiermit ist ein Grund zur Scheidung des realen Wesens von seiner Qualität gegeben. Um dies deutlicher zu fassen, wollen wir auch sprachlich verschiedene Ausdrücke gebrauchen und die *Qualität, sofern sie ihrem Inhalte nach betrachtet wird*, die *Form* oder *Idee* nennen, sofern sie aber als der ideelle Ausdruck eines realen Wesens in bestimmter Koordination gegeben ist, Qualität schlechthin. Ein Mensch handelt z. B. gerecht, und dies ist die moralische Qualität, die ihm zukommt und die sich grade in dieser realen Seele bei dieser bestimmten Koordination, d. h. bei dieser bestimmten Handlung zeigt. Die Gerechtigkeit ist aber der Inhalt oder die Form und Idee dieser (411) Qualität und insofern gleichgültig sowohl gegen die reale Person, welche handelt, als gegen die besonderen Umstände.

Wenn wir nun die Idee beziehen auf die Vorstellung der realen Wesen, die danach ihre Qualitäten haben, so kommen wir auf alle die von Plato eingeführten und bei den Idealisten üblichen Termini. Die Idee wird danach gedacht als das *Eine* im Gegensatz zu dem *Vielen*, sofern wir die Beziehung unter der Kategorie der Quantität auffassen. Da aber all dies Viele immer dieselbe eine Idee hat, so können wir auch die Idee das *Allgemeine* nennen, das Viele aber jedes für sich oder insgesamt, als Summe betrachtet, das *Einzelne*. Da die Zeit nur durch perspektivische Betrachtung vom Standpunkte des Einzelnen bemerkt wird und den allgemeinen Inhalt der Qualität aus diesem Grunde nicht berühren kann, so müssen wir in dieser Beziehung die Idee das *Ewige* nennen und die Qualitäten und das Qualitative das *Zeitliche* und Vergängliche und Wechselnde. Insofern nun bei dem Wechsel die Qualitäten bald aktuell, bald potentiell sind, nennen wir eine jede in ihren aktuellen Koordinationen eine *Erscheinung* und den Inhalt, welcher erscheint, das *Wesen*. Sofern die Erscheinung aber jemandem erscheint und immer für Einen ist, so hat sie auch einen *subjektiven* Charakter, sie wird aber bezogen auf ihr Wesen, sofern sie *objektiv* oder inhaltlich oder *an sich* betrachtet wird. Ein Mensch z. B. ist eine Erscheinung, weil er sinnlich von Anderen perzipiert wird und weil auch seine Seele in sinnlichem Verkehr mit den Elementen des Körpers nur bei gewissen Koordinationen des Stoffwechsels die Erscheinung des Menschen hervorbringt. Von diesem aktiven Subjekt der Erscheinung und von dem passiven Subjekt, welches die Erscheinung auffast, sehen wir ganz ab, wenn wir das objektive Wesen oder (412) das Ansich, die Idee des Menschen ins Auge fassen. Daraus ergibt sich, dass in Beziehung auf die Erkenntnisstufe die Qualitäten *sinnlich* genannt werden können, sofern das Subjekt sich selbst mit unmittelbarem Cefühl in dem bestimmten Aktus weiss, wie denn auch andre Subjekte nur durch sinnliche Wahrnehmung indirekt auf die Anwesenheit einer Qualität in andern Wesen schliessen können. Die Qualitäten sind daher in diesem Sinne *sensibel*, auch wenn sie nicht die sogenannte Sinnlichkeit betreffen; denn z. B. tragische Rührung ist zwar nichts Sinnliches in dieser letzteren Bedeutung und doch kann sie einem nur unmittelbar zum Bewusstsein kommen, was man einen inneren Sinn genannt hat. Wenn ich aber das Wesen dieses Gefühls,

seine Idee, verstehen will, so muss ich von meinem eigenen einzelnen Gefühl absehen, muss es mehrmals in mir erlebt haben und es mit den Gefühlen Anderer vergleichen und werde dann denkend den Begriff finden. Die Ideen sind deshalb immer *intelligibel*, sofern nur eine höhere Erkenntnisstufe dazu befähigt, den Inhalt oder das Wesen unserer Zustände an und für sich aufzufassen. Darum ist, wie wir oben (Mt. 184 ff) sahen, die sinnliche Welt auch zugleich die *perspektivisch* aufgefasste, sofern wir alles Erlebte in seiner Beziehung zu uns erleben und bemerken, während die intelligible Welt nur für eine *absolute* Erkenntnis da ist, sofern ja von der erlebten Qualität die Beziehung auf das Subjekt weggelassen und nur der objektive Inhalt, oder das Allgemeine und Ewige und Identische gedacht wird.

Somit kommt Plato und der Idealismus in dem System der vierten Weltansicht zu vollkommener Würdigung, indem die Ideenlehre, gereinigt von der Missdeutung unphilosophischer Interpreten, bei uns Zulass findet und unbedingte Anerkennung. Es ist aber notwendig, zugleich den Mangel (413) Platos und aller Idealisten offen auszusprechen und so zugleich die neue Auffassung der Ideen in unserem Systeme deutlich zu erklären. Da es nämlich darauf ankommt, die Ideen als den Inhalt unserer Qualitäten zu fassen, so bezeichnete dies Plato durch den Ausdruck *Parusie*, womit er sagen wollte, dass die Ideen uns oder den Dingen zukommen oder anwesend sind. Die Ideen wurden also notwendig trotz dieser ihrer Immanenz als transzendent gesetzt, da sie zwar in den Dingen anwesend, aber auch von ihnen abwesend sein können und doch selbst unveränderlich und ewig sind. Es fragt sich nun, wenn die Ideen nicht Götter sein sollen, sondern untereinander zusammengehören und bloss das Was, nicht das Dass der Dinge bedeuten, wie wir ihnen Realität zuschreiben können unabhängig von den wechselnden Dingen, denen sie bald zukommen, bald nicht zukommen. Dies war nun die unlösliche Frage für Plato und der Grund der Missverständnisse bei den Interpreten; denn ein eigenes reales Sein hat eine jede Idee nicht und auch nicht alle zusammen; in den Dingen andererseits können sie auch nicht bleiben, da dieselben entstehen und vergehen. Folglich fehlt im Idealismus der Sitz für die Ideen. Dieser grosse Fehler der Weltauffassung ist für den Idealismus tödlich geworden, denn ohne solchen Sitz, ohne fest zuerkannten Ort im Realen

mussten die Ideen phantastisch werden, was sie ja auch bei Plato insofern wurden, als er auf solche Fragen nur in Bildern und Mythen antworten konnte und der Idealismus mithin ohne Anlehen bei der Poesie und Mythologie sich als bankrott erwies, Zahlungen aber in solcher Münze von der Philosophie nicht akzeptiert werden. Der Grund dieses Fehlers liegt in dem Begriff der Materie. Denn einmal wird von Plato oder den Idealisten überhaupt die Materie nur in den sogenannten Erscheinungen oder Dingen angeschaut; da diese nun grade das Perspektivische und Wechselnde an sich haben und entstehen und vergehen, so konnten die Ideen in ihnen keine bleibende Stätte finden. Ein andermal entschliesst sich Plato und der Idealismus die Dinge oder Erscheinungen zu zerlegen in zwei Elemente, in Idee und Nichts. Denn *was* die Dinge sind, ist ihr Wesen oder Idee, das blosse *Dass* aber ist Nichts. Diesem Nichts können die Ideen (414) aber nicht einverleibt werden und eine Mischung von Sein (Idee) und Nichts (Materie) ist wie eine Summe mit Null als Summanden, wodurch die positive Zahl nicht wachsen kann oder besser wie ein Produkt mit Null als Faktor, welches eben eine Chimäre ist. Mithin ist die Ideenwelt nach der Lehre der Idealisten zwar richtig als das Wesen der Dinge bestimmt, aber man vermochte nicht, ihr einen anerkannten Platz in einer philosophischen Weltansicht zu verschaffen.

Die Sache wird nun sofort anders, sobald man die Materie als reale Einheit erkennt. Denn da die Idee als Qualität einer Substanz zukommen muss, so ist ihr, wenn sie den realen Einheiten zukommt, ein Platz ausgefunden, den sie bleibend besitzen kann, ohne durch das Entstehen und Vergehen der Phänomene beunruhigt und in das Nichts getrieben zu werden. Die realen Einheiten sind ewig, weil sie *sind* und nicht bloss erscheinen. Nun ist die reale Einheit aber nur Materie in Beziehung auf ihren wechselnden ideellen Inhalt. Der Inhalt aber ist bestimmt durch Koordination mit den andern realen Wesen und ihrem Inhalt. Mithin ist jedes reale Wesen durchaus qualitativ bestimmt. Wir sahen aber, dass diese Qualitäten sowohl bewusst als unbewusst vorhanden sind, da das Bewusstsein in engerem Sinne nur eine bestimmte Stufe der Bewusstheit in allgemeinerem Sinne bedeutet. Da nun die Zeit nur die perspektivische Auffassungsform von der Ordnung des ideellen Inhalts

in dem gegebenen Subjekte ist, so ist auch das Entstehen und Vergehen der Phänomene nur perspektivisch und lässt die Qualitäten als die Funktionseinheiten der Beziehungen in ihrer Integrität bestehen. Mithin haben wir hiermit das Subjekt gefunden, das sich in den sogenannten Ideen bewusst wird. Denn sobald wir die Qualitäten zerlegen einmal in ihr „Dass", sofern sie in bestimmter perspektivischer Ordnung gegeben sind, und zweitens in ihr „Was", nämlich in ihren Inhalt oder ihr Wesen, welches notwendig allgemein und ewig und intelligibel ist, so haben wir dieses Wesen als Objekt für die Qualitäten als Subjekt (415) und mithin das in dem Begriff vorhandene Subjekt-Objekt, sofern die Qualität selbst die Stufe der Bewusstheit gewinnt, welche wir als Bewusstsein bezeichnen. So erklärt es sich, dass die Ideen, die in den Erscheinungen erkannt werden, nicht mit den Erscheinungen vorübergehen, sondern in dem realen Wesen, welches die zeitlose Einheit aller dieser Erscheinungen ist, ihren unzerstörlichen und ewigen Ort haben. Wenn der Idealismus daher zu widerlegen ist, weil er für seine Ideen, die in den Erscheinungen bloss „*gelten*" sollen, keinen Ort weiss, wo sie ihrer Natur nach zu Hause wären, wodurch sie zu Fremdlingen in der erscheinenden Welt werden oder gar zu Gespenstern und keine wirkliche Gemeinschaft mit den Dingen und keine Kraft in der Welt haben können: so ist hiermit nun in der wirklichen Welt die Heimat der Ideen aufgewiesen und der Idealismus dadurch vor allen gefährlichen Fragen sicher gestellt. Die vierte Weltansicht hat die erforderliche Kraft, um den richtigen Gedanken der früheren Weltansichten ein Asyl anzubieten und sie in demselben gegen alle Gefahren zu schützen. Die Qualitäten des Seienden sind es selbst, wodurch alle Erscheinungen des Bewusstseins zu Stande kommen, und sobald diese Qualitäten ihrem Inhalte oder Wesen nach erkannt werden, so haben wir die Ideen. Die Ideen sind deshalb das Herrschende und Geltende in der Welt, nicht weil dies so sein sollte oder müsste, sondern weil es so *wirklich ist*, aber nicht die Ideen, sofern sie ihrem objektiven Inhalte nach erkannt werden, sondern sofern sie ihrem subjektiven Sein nach die Qualität der Dinge oder die Einheiten für alle Koordinationen in der Welt bilden. Um diese Deduktionen durch ein Beispiel zu illustrieren, so nehme man etwa die Idee der Furcht. Als Idee ist sie ein allgemeiner, objektiver Inhalt des Bewusstseins, der zu voller

Deutlichkeit in dem Begriff und seiner Definition gebracht werden kann und sich (416) dadurch von allen Erscheinungen des Fürchtens rein ablöst, als wenn er etwas an und für sich wäre und doch Gültigkeit hätte für jede beliebige Erscheinung dieser Art, so dass diese Erscheinungen verpflichtet wären, die Merkmale der Definition zu realisieren, ohne dass man doch erkennen könnte, wie die Idee es machte, die Erscheinungen so nach ihrem Urbild zu formen, ob sie Zwang oder Überredung ausübte, und wie die Dinge eine Handhabe darböten, woran man sie zu etwas ihnen fremden umbilden könnte. Alle diese Schwierigkeiten verschwinden, weil die Idee und ihr Begriff nur der bewusst gewordene Inhalt des Zustandes der Furcht selbst ist, da das reale Subjekt, welches fürchtet, in bestimmten Koordinationen die Einheit dieser Beziehungen in der Qualität des Gemütes, die wir Furcht nennen, selbst erlebt. Obgleich diese Qualität erfahrungsgemäss nur perspektivisch in bestimmter Zeit gegeben ist, so hat sie doch als diese bestimmte Beziehungseinheit mit den gegebenen einzelnen Veranlassungen nichts zu tun, kann daher beliebig oft wiederkehren, aktuell und potentiell werden, in diesem und jenem Subjekte vorkommen und verschiedene Grade der Bewusstheit durchlaufen. Wird diese Qualität aus den verschiedenen Beziehungen, mit denen sie jedesmal assoziiert ist, losgelöst, so kommt sie zu völliger Deutlichkeit des Bewusstseins und kann definiert werden. So ist die Idee also das Wesen der Erscheinungen selbst und braucht mit ihnen gar nicht erst vermittelt zu werden, und sie hat darum ohne Weiteres Gültigkeit und in der Natur des realen Subjekts ewigen Bestand, da sie mit den einzelnen Erscheinungen als blossen Assoziationsformen nichts zu tun hat.

Hierin liegt nun auch der Grund, weshalb die Epikureer, (417) Nominalisten, Sensualisten und Positivisten auf die Meinung kommen konnten, es wären die Ideen blosse Begriffe, worunter sie willkürliche und zufällige Verknüpfungen von Vorstellungen verstanden. Denn da die Ideen notwendig intelligibel sind, so müssen sie von der sinnlichen Welt losgelöst sein. Wenn nun die sinnliche Welt als das einzig Existierende und Substanzielle betrachtet wird, so können die Ideen nur in Wolkenkuckucksheim wohnen und müssen vermeintlich aus dem schlechtesten Stoff, aus blossen Gedanken bestehen. Ich will nun zwar nicht leugnen, dass die sensualistischen Gedanken

wirklich schlechter Stoff sind, d. h. noch unreife Stufen des Bewusstseins, auf denen die Kategorien sich noch mit den anhängenden perspektivischen Bildern verknüpfen und nicht rein ablösen können: wir können aber den Grund ihres Irrtums und zugleich die richtige Auffassung für diejenigen, welche strenger zu denken lieben, zur Evidenz bringen. Da nämlich die Sensualisten glauben, der Idee des Pferdes oder des Hundes entsprächen wenigstens wirkliche Substanzen in der Sinnenwelt, der Idee des Schönen, Gerechten, Gleichen aber nicht, so sieht man, dass sie zwar die Kategorie des Seins gebrauchen, dieselbe aber noch ohne alle philosophische Besinnung mit den oberflächlichsten Assoziationsgruppen verknüpfen, die durch die Erfahrung geliefert werden. Sobald man erkannt hat, dass die Realität nur der Seele und den andern nicht sinnenfälligen Wesen zukommt, so versteht man auch leicht, dass z. B. das Schöne und Gerechte und Gleiche eine Funktionseinheit bedeutet, die unter bestimmten Koordinationen sich in der Seele auslöst und also eine Qualität der Seele, ein bestimmter Zustand in ihr ist, und abgesehen von dem *Dasein* auch dem *Inhalte* nach in der Idee gefasst werden kann. Bei dem Schönen und Gerechten ist dies (418) einleuchtender, als z. B. bei der Idee der Gleichheit; deshalb wollen wir es bei dieser zeigen. Setzen wir nun im Bewusstsein zwei Vorstellungen, deren Inhalt nach der Quantität verglichen wird, so muss das zusammenfassende Ich erst die eine, dann die andre auffassen; wir haben daher zwei Akte dem Dasein oder dem Dass nach, dem ideellen Inhalte nach aber nur eine und dieselbe vorgestellte Grösse. Im Gegensatz zu der Wahrnehmung des Grösseren und Kleineren ist daher hier die Qualität der zusammenfassenden Funktion eine andre und zwar bestimmt grade die Bestimmtheit des Bewusstseins, welche wir in der Sprache als Idee der Gleichheit bezeichnen, wobei wir denn nicht weiter Acht haben auf die Funktionseinheit des erkennenden Subjekts, sondern diese Qualität an die koordinierten Objekte abgeben, die deshalb als gleich gelten und so heissen. Durch den Ausdruck der Sprache und den Begriff wird die Idee der Gleichheit dann ganz losgerissen von dem Akte der Seele, dessen Qualität sie ursprünglich bezeichnete und dessen objektiver bewusst gewordener Inhalt sie ist, und scheint entweder wie bei Plato heimatlos oder wie bei den Sensualisten bloss ein Wort oder ein

gegenstandloser, mit der Realität nicht weiter zusammenhängender Begriff zu sein.

Division der Formen

Da nun die Formen oder Ideen nichts sind als die Qualitäten, nach ihrem objektiven Inhalt betrachtet und abgesehen von ihrem Dasein in der gegebenen Materie oder in dem realen Wesen, so versteht es sich von selbst, dass sie derselben Division unterliegen. Wir können sie deshalb erstens gliedern in einfache, zusammengesetzte und geistige Ideen, zweitens in Anlagen, aktuelle Zustände und lebendige Kräfte, drittens in Formen des Erkennens, Wollens und Wirkens.

(419) Wesen und Erscheinung

Die Idee als Inhalt der Qualität wurde uns (S. 258) zum *Wesen* in Beziehung auf das einzelne Dasein der Qualität im Bewusstsein und dieses Dasein derselben benannten wir mit dem üblichen Ausdruck *Erscheinung*. Nun haben wir aber schon früher (Mt. 80 ff.) gesehen, dass wir wegen der allgemeinen Koordination der Dinge auch ausser der Beziehung auf unser reales Subjekt, welches Träger oder Materie der Erscheinungen ist, eine korrelative Ursache in ausser uns liegenden Dingen setzen müssen. Mithin werden wir jetzt viele Erscheinungen unseres Bewusstseins, nämlich alle die sinnlichen, auf jene Dinge an sich als auf ihr Wesen beziehen, und zwar werden wir dieselbe doppelte Beziehung, wie bei uns, feststellen. Jede Erscheinung hat nämlich erstens als blosses Dass oder Dasein ihren materiellen Grund in einem von uns unabhängigen *realen Wesen*, von dem sie unter vielen andern möglichen Qualitäten eine einzelne verwirklicht, sofern nach den gegebenen Koordinationen grade diese bestimmte Qualität ausgelöst werden musste. Zweitens aber ist die Erscheinung ja ein Zustand in mir; ich erkenne darin also nur den einen subjektiven Beziehungspunkt. Mithin ist der zugehörige zweite Beziehungspunkt, der objektive, als Zustand in dem oder den realen Wesen ausser mir nicht gegeben und ebensowenig der zugehörige ideelle Inhalt dieser

Qualität. Sofern wir nun die Erscheinung nicht aus uns allein erklären können, müssen wir ein entsprechendes *ideelles Wesen* derselben in den andern Substanzen voraussetzen. Die Erscheinung ist daher nur ein *Zeichen* oder *Symptom*, welches nicht im mindesten das Wesen des ursachlichen Zustandes angibt. Wenn (420) ich z. B. meine Füsse in Bewegung setze, so ist für den Sehenden eine Erscheinung gegeben, die in bestimmten Veränderungen seiner Gesichtsvorstellungen besteht. Allein diese Erscheinung ist nicht das Wesen des Zustandes in mir, als ich, durch einen Willen bestimmt, gewisse Akte meines wirkenden Vermögens ausübte; vielmehr werden diese Akte in mir durch jene Erscheinungen nur *angezeigt* oder *symptomatisch* ausgedrückt. Ebenso ist z. B. ein Rheumatismus nur eine Erscheinung, welche symptomatisch ist etwa für eine Herzkrankheit, d. h. für gewisse Koordinationen der realen Wesen, die das Herz bilden und deren innere Zustände und Wechselwirkungen den Lebensprozess des Herzens zur Erscheinung bringen.

Wollen wir deshalb keinen Illusionen unterliegen, so müssen wir bei jeder Erscheinung diese vierfachen Beziehungen unterscheiden. Einmal ist jede Erscheinung ein einzelner Akt oder Zustand in einem realen Wesen, zweitens kommt ihr dem Inhalte nach ein ideelles Wesen oder eine Idee zu, durch welche sie begriffen wird. Drittens ist die Erscheinung ein Symptom für koordinierte Qualitäten in andern realen Wesen. Viertens muss die der Erscheinung koordinierte Qualität von der materiellen Einheit der andern realen Wesen unterschieden werden. In der ersten Beziehung denken wir Substanz und Akzidenz, in der zweiten Dasein und Wesen, in der dritten die Koordination ungleichartiger Qualitäten, in der vierten den Gegensatz der dogmatischen Phänomenologie gegen die kritische Metaphysik. Die gewöhnliche Weltansicht des gesunden Menschenverstandes macht alle diese Unterschiede nicht, sondern hält die Erscheinungen für das gegebene metaphysische Objekt, woran man nur durch die sogenannten Sinnestäuschungen hier und da wieder irre wird, ohne aber den prinzipiell irrigen Gebrauch der Kategorien bei der gesamten Auffassung zu bemerken. Der Posi-
(421)tivismus aber unterscheidet sich von dieser naiven Auffassung des Volkes nur dadurch, dass er die metaphysischen Kategorien daraus eliminiert. Es gibt freilich jetzt auch einen inkonsequenten Positivismus, welcher für einen Teil der Auffas-

sung die Metaphysik wieder einführt und so als Zentaur der Philosophie zu imponieren sucht, indem er einerseits die Kraft der naturwissenschaftlichen Forschung für sich verwertet, andererseits doch auch in spekulativen Fragen mitsprechen möchte.

Die Individuation der Ideen

Die Ideen sind, wie wir sahen, der Inhalt der Qualitäten an und für sich betrachtet. Demgemäss zeigten sie sich als Allgemeines und Ewiges, gegen Zeit und Erscheinung gleichgültig. Aus dieser Überlegung entstehen uns nun zwei Fragen, erstens: wie kommen wir von der Erscheinung zur Idee? und zweitens: wie kommen wir von der Idee zur Erscheinung? Der erste Weg heisst Abstraktion, der zweite Determination und Individuation. Beide Wege sind nach ihren Sphären dreifach.

I. Die Abstraktion in der Sphäre der Erkenntnis

Wenn die Erscheinungen als aktuelle Qualitäten im Bewusstsein gegeben sind, so folgt daraus nicht im mindesten, dass sie auch schon ihrem allgemeinen Wesen nach aufgefasst würden. Wie die einzelnen Akte des wirkenden Vermögens in der sogenannten unbeseelten Natur überhaupt nicht bewusst werden, so ist auch das Bewusstsein, welches die beseelten Wesen von ihren Akten haben, noch kein Denken. Der Grund liegt darin, dass bei den Tieren und den Kindern und auch bei vielen Zuständen der höher entwickelten Menschheit die Akte in den manigfaltigsten Beziehungen gleichzeitig gegeben sind. Dies nannte *Leibnitz* passend eine (422) perceptio confusa. Es herrscht dabei zwar keine Konfusion im eigentlichen Sinne, d. h. keine Verwechslung des Verschiedenartigen; aber es fehlt das Entgegengesetzte, nämlich die perceptio distincta, d. h. die Trennung aller einzelnen Elemente voneinander und die gesonderte oder deutliche Auffassung eines jeden nach seiner eigentümlichen Beziehung. Wenn wir z. B. bei histologischen Präparaten einen Laien in das Mikroskop schauen lassen, so hat er alle die sinnlichen Eindrücke wie wir; gleichwohl ahnt er auch nicht einmal, was als Längsschnitt, was als Querschnitt einer Faser

zu betrachten, wo Bindegewebszellen, Blutzellen, Fettzellen, Epitel usw. zu sehen sind. Er versteht das Gesehene nicht zu deuten, weil er alles nur zusammen, aber noch nicht jedes in seiner Besonderheit erkennt. Er hat eine konfuse und keine distinkte oder deutliche Auffassung. Da nun im Bewusstsein alles, was gleichzeitig gegeben ist, wenn es auch von verschiedenen Sinnen herrührt, zusammen reproduziert wird, so kann die Sonderung oder die Abstraktion nur dadurch entstehen, dass ein und dasselbe Element z. B. b sich in verschiedenen Gesamtbildern des Bewusstseins findet. Wenn der Säugling die Augen aufschlägt und das Gesichtsbild seiner Mutter in dem Zusammenhange des ganzen Gesichtsfeldes mit vorfindet, so kann er es nicht eher isolieren, als bis etwa durch die Bewegung der Person dies eine und selbige Bild sich an verschiedenen Stellen des Gesichtsfeldes gezeigt hat und darum aus seinen Zusammenhängen losgelöst wird; denn bei jedem gegebenen neuen Flächenbilde wird durch Erinnerung (Apperzeption) das Bild b wiedererkannt. Der Säugling vollzieht also eine Abstraktion, indem er das Bild b von den verschiedenen Umgebungen a, c, d usw. abtrennt und für sich auffasst. Solche Abstraktionen werden wir auch willig den Tieren zuschreiben, da sie durch die vielen Wiederholungen gleichartiger Eindrücke bei verschiedenartigem Gesamtbilde des Bewusstseins zu einer Sonderung der sogenannten Gegenstände von selbst gelangen müssen.

(423) Hierbei scheint aber das tierische Bewusstsein an seine Grenze gekommen zu sein; denn man bemerkt aus dem Leben der Tiere keine Spuren dafür, dass sie weiter abstrahieren. Man kann zwar deutlich sehen, dass sie auch die sogenannten *Gattungskomplexe* absondern; allein das ist genau dasselbe, wie die Absonderung der einzelnen Dinge von der Umgebung. Ein Ding als *Individuum* ist nämlich nicht, wie sich viele einbilden, ein unveränderliches Ganzes, etwa gleich (bcd) als Summe oder Produkt gewisser Merkmale, sondern jedes Ding hat als Bild immer *veränderliche* Merkmale. Der Herr wird von seinem Hunde immer erkannt und doch zieht er bald diese, bald jene Kleider an; bald geht er, bald sitzt er, bald liegt er. Immer sind dabei die Teile seines Bildes räumlich in andern Verhältnissen. Bald lacht er, bald ist er finster, bald ist er laut, bald ist er still usw. Schwerlich fände sich irgend ein Merkmal, das unveränderlich seine Stelle in dem Komplex aller

Merkmale behauptete. Das Konstanteste wird wohl der Geruch sein, obgleich auch dieser vor und nach dem Bade verschieden sein muss, wenigstens der Quantität nach. Woran also erkennt der Hund seinen Herrn? Dass es einen schlechten individuellen Geruch gebe, muss bezweifelt werden, da jede Analogie fehlt; denn es gibt keine individuellen Farben, Töne, Tastempfindungen u.s.w. Alle diese Empfindungen sind ihrer Natur nach allgemein und können daher von vielen Gegenständen hervorgerufen werden. Das Individuum besteht daher in der Art der Verknüpfung dieser allgemeinen Qualitäten, und seine Erkennbarkeit beruht darauf, dass bei dem Wechsel der Merkmale jedesmal ein Rest unverändert bleibt. *Mithin wird das Individuum ebenso erkannt wie die Gattung* und (424) es ist darum sehr natürlich, dass die Hunde und vielleicht alle Tiere auch die nächsten Gattungen der Dinge aussondern. Ein Hund unterscheidet daher gewiss die Schafe, Kühe, Hunde, Menschen, Vögel u.s.w. und abstrahiert also von den individuellen, d. h. von den veränderlichen Merkmalen ebenso, wie er ein Individuum unterscheidet und wiedererkennt durch Abstraktion von der Menge der wechselnden Merkmale.

Dies ist also die Abstraktion, wie sie dem tierischen Intellekt zukommt. Auf der menschlichen Stufe aber bleibt man nicht bei diesen sogenannten Vorstellungen und Gemeinbildern, sondern man schreitet zu den Begriffen und den reinen Formen fort. Die *Beziehungen* nämlich, in welchen sich der Inhalt des Bewusstseins vorfindet dadurch, dass er aufgefasst und zusammengefasst wird, *sind auch Tätigkeiten des Subjekts und können mithin auch zum Bewusstsein kommen*, sobald sie durch häufigere Wiederholung sich abscheiden von dem wechselnden Inhalte. Eine Vorstellung z.B. folgt einer andern. Indem ich nun erst die eine, dann die andre auffasse, so übe ich eine bestimmte Tätigkeit, die mir als Idee der Sukzession bewusst wird, wenn ich sie von dem zufälligen Inhalte der sich einander folgenden Vorstellungen ablösen kann. So bedarf ich zur Auffassung von Objekten eine gewisse Tätigkeit des Messens; diese Tätigkeiten kann ich nun selbst aufeinander beziehen und diese Beziehungen werden mir bewusst durch die Ideen von länger oder kürzer, grösser oder kleiner, mehr oder weniger. *So sind die reinen Formen nur Bewusstwerden unserer beziehenden Tätigkeiten.* Nicht inhaltslos, da ihr Inhalt grade die bestimmte Tä-

tigkeit des realen Subjekts ist, die sich von jeder andren (425) Tätigkeit qualitativ unterscheidet. Es ist daher gedankenlos, wenn man von der Leerheit und Unbestimmtheit und Inhaltslosigkeit der reinen Begriffe spricht, da jeder Denkende dabei einen vollen Inhalt, eine ganz bestimmte Tätigkeit denkt. Weil aber allerdings nur wenige fähig sind, sich ihrer elementaren Vernunfttätigkeiten bewusst zu werden, so wird dies Geschwätz über die Leerheit der reinen Vernunft bei der grossen Menge immer Beifall finden. Die Vernunft muss nämlich einen gewissen Inhalt allerdings abstossen, wenn sie sich erkennen will; und dieser Inhalt ist grade der ganze Lebenskreis der Menge. Abgestossen wird er aber in derselben Weise, wie die individuell wechselnden Merkmale verschwinden bei der Vorstellung der Gattung; denn die Vernunfttätigkeiten werden bei jedem beliebigen Inhalte ausgelöst, der deshalb als zufällig und gleichgültig erscheinen muss. *Dies sich selbst bewusst Werden der Vernunft ist die Philosophie*, welche als graue Theorie dem goldenen Baume des grünen Lebens gegenübergestellt wird. Wer nämlich nur in den Massenbildern und Massenbeziehungen zu leben versteht, dem verschwindet alles Licht, wenn er alle diese Massen beseitigen und nur eine einzige elementare darin gleichsam versteckte Vernunfttätigkeit für sich allein auffassen soll. Da aber die Massenbeziehungen von selbst dem blossen Reproduktionsprozess folgen und daher den Menschen allem Irrtum, allen Illusionen, Aberglauben, verkehrten Affekten, Angst und eitler Gierde, Ungerechtigkeit und Ratlosigkeit preisgeben, so sehnen sich die bedeutenderen Naturen aus dieser Nacht des Wirrsals an das reine und einfache Licht der Philosophie, welche zuerst allerdings nur wie im Dunkel zu arbeiten scheint, bis man erkennt, dass alle die Kategorien und Ideen nur das Bewusstsein unseres eigenen Tuns bilden und dass wir allein durch diese Erkenntnis die Massen der Weltvorstellungen durchdringen und sie bewältigen und die Titanen bändigen.

(426) Ehe wir aber zu dieser höchsten Stufe der Abstraktion gelangen, kommen wir bei einer geringeren vorüber, die der Menge heller, dem Weisen aber dunkler erscheint. Unsere Tätigkeiten und beziehenden Auffassungsformen müssen sich nämlich wegen ihrer beständigen Wiederholung früh bemerklich machen. Da sie aber immer in den Massenbildern vorkommen,

so werden die einfacheren derselben zu *Typen*, durch welche nach der Analogie die verwickelteren gedacht werden. Hierin liegt der Ansatz für die *Sprache*; denn die Sprache besteht in lauter Bildern, die allmählich ihre Bedeutung verloren haben, weil der reine Vernunftbegriff darin immer deutlicher erkannt wurde und das begleitende Bild als störender Ballast herausgeworfen werden konnte. So ist Quelle zur Ursache geworden, Schwelle zum Anfang, Haupt zum Wichtigsten, Folgen zur Sukzession und Konsequenz usw. Alle die Prädikate, durch welche ich eben die bildlichen Subjekte bezeichnete, sind aber ursprünglich auch blosse Bilder und hatten nur den Wert der Analogie. Die Sprache ist deshalb nur die dem tierischen Bewusstsein nächst übergeordnete Stufe, auf welcher die Abstraktion beginnt, sich den reinen Formen zu nähern durch das gebrochene Licht der Analogie. Denn um die ursächliche Beziehung, die man dunkel herausfühlte, bei Ereignissen auszudrücken, erinnerte man an den Fluss und seine Quelle, wo diese Beziehung einfacher aufzufassen war. Die damit gegebene Proportion, dass sich dieses Ereignis zu jener Handlung verhalte, wie Fluss zu Quelle, liess aber den Exponenten als Beziehungseinheit in der Kategorie (427) der Kausalität nur ahnen. In dieser Weise ist alle Sprache der Menschen bloss auf Analogie gegründet und gibt nur Ahnungen oder Andeutungen von Begriffen. Erst wenn die Sprache verschliffen und der ursprüngliche Sinn der Wörter vergessen oder ausser acht gesetzt wird, kann sie bequem dem Denken als Zeichenapparat dienen. Dies ist auch der Grund, weshalb man gern Fremdwörter aufnimmt, weil die einheimischen niemals glatt in den Begriff aufgehen und immer noch die Eierschalen der Einbildungskraft in ihrer Etymologie mit sich schleppen. Man hat zwar bei den meisten Wörtern die Grundbedeutung glücklich so sehr vergessen, dass es der sprachvergleichenden Wissenschaft bedarf, um mit Mühe und oft nur mit geringer Wahrscheinlichkeit die Etymologie wieder zu finden; allein der Begriff hängt doch immer in bestimmten Lautverknüpfungen und diese erinnern notwendig an sinnliche Bilder, so dass nicht nur falsche Etymologien sich häufig an den Begriff anschliessen, sondern überhaupt immer irgend welche Bilder aus der Sphäre des Auges oder Ohres sich mit dem Begriff vergesellschaften.

II. Abstraktion in der Sphäre des Wollens

Bisher handelte es sich darum, den Weg zu zeigen, wie die in unserem Bewusstsein gegebenen Erscheinungen ihrer Qualität nach in der Allgemeinheit erfasst werden. Da wir aber nach der obigen Einteilung der Qualität auch ausser dem Erkenntnisgebiete noch ein Gebiet des Wollens besitzen: so muss zweitens der Weg bemerkt werden, den hier die Verallgemeinerung einschlägt, wobei es sich nicht mehr um Bewusstsein und Erkenntnis handelt, sondern um einen Prozess, der nur in Analogie steht mit der theoretischen Abstraktion, aber seine eigene Natur hat. *(Hier bricht die Handschrift ab)*

S. 256 — 57 beruft sich Teichmüller auf folgende Stellen aus seiner Besprechung des Buches von F. Tocco, Ricerche Platoniche (Gött. gel. Anz. 1880. Stück 9. SS. 261 — 262): „Plato ging mit dem höchst verständigen Sokrates von der Erfahrung aus und fand in der Natur und in den Handlungen der Menschen Bestimmungen, die nicht auf den einzelnen Fall beschränkt blieben, sondern wie sie durch das Denken erkannt werden, so auch allgemeiner Natur waren, wie z. B. gerecht, fromm, gleich, ungleich, nützlich, schädlich u. s. w. Die einzelnen Dinge und Handlungen haben Anteil (methexis) an diesem Allgemeinen und sind sinnenfällig; das Allgemeine oder die Art (eidos) oder Idee dagegen kann nur durch Denken erfasst werden. Diese Ideen bleiben sich gleich und haben also ewiges Sein; das Sinnenfällige aber und Einzelne verändert sich und entsteht und vergeht. Da nun nichts warm werden kann ohne die Wärme und nichts gleich ohne die Gleichheit und nichts gerecht ohne die Gerechtigkeit u. s. w., so bekommen die Dinge also ihr Sein und Dasein durch das Allgemeine, welches das Wesen (usia) der Dinge ausmacht. Mithin hat Plato zunächst den Idealismus in seiner unbestimmtesten Form begründet und dies kann jeder vernünftige Mensch verstehen und wir brauchen bloß den fremdartigen Ausdruck „Idee" mit dem uns geläufigeren „Gesetz" zu vertauschen, damit jeder einräume, daß allerdings die Gesetze identisch seien und alles Geschehen nur nach immanenten Gesetzen stattfinden könne und dass alle Erscheinungen immer in allen Beziehungen ein Gesetz ausdrückten oder ein einzelner Fall, ein Beispiel (eikon) davon wären.

Sind diese Ideen nun immanent oder transzendent? Jeder kann sich leicht überzeugen, dass b e i d e s den Ideen zukommen muss. Immanent sind sie, weil es, wenn nicht einiges Werdende weiß, gleich, gerecht u. s. w. wäre, keine Idee vom Weißen, Gleichen, Gerechten geben könnte. Transzendent aber müssen sie sein, weil das Gesetz gültig bleibt, auch wenn die Dinge sich verändern, und z. B. die Idee der Gerechtigkeit nicht affiziert wird, wenn auch Koriskos sich ungerecht benimmt, und die Idee der Gleichheit nicht verschwindet, wenn auch von zwei vorher gleichen Hölzern das eine verfault" — und S. 265: „Ich stimme also mit Tocco darin vollkommen überein, dass die Transzendenz der Ideen festgehalten werden muss, die ja

durch die Vernunft als unwandelbar und sich selbst gleich und als unabhängig von den mangelhaften und wandelbaren Erscheinungen erkannt werden. Diese Auffassung verträgt sich aber sehr wohl mit dem Monismus oder Pantheismus. Hat denn nicht Spinoza auch seine series veritatum aeternarum und Hegel seine Kategorien? Denn obgleich letzterer auch die Ideen in einen dialektischen Fluss brachte, so hindert dies doch nicht im mindesten, dass dieser in sich zurückkehrende Fluss selbst ein identisches System bildet und jedes Durchgangsmoment in dem Prozesse an seiner Stelle ewig und identisch bleibt; wie denn das Fürsichsein niemals als das Ansichsein verstanden werden soll und das Andre nicht als das Eins, weil sonst die Dialektik selbst verloren ginge, wenn die Momente nicht in ewiger Identität aufbewahrt würden trotz ihres Aufgehobenseins".

PAUL JUREVIČS, RIGA.

DEUX PHILOSOPHES DE LA CONSCIENCE: TEICHMULLER ET BERGSON.

Alles Eigenthümliche wird immer nur durch Vergleichung und Gegensatz erkannt.

Teichmüller.

Une des objections les plus habituelles contre la philosophie consiste à invoquer la vanité de ses efforts, s'épuisant en créations éphémères qui, aussitôt jaillies, entrent déjà dans leur déclin et disparaissent bientôt pour faire place à d'autres apparitions de même durée. Ainsi toute l'histoire de la philosophie ne serait qu'un vaste cimetière de doctrines disparues pour toujours. Le reproche pourrait paraître mérité si l'on envisage l'histoire de la philosophie de l'extérieur et qu'on se divertit, sans se donner la peine de pénétrer le sens des mots, du nombre prodigieux des formules divergentes et souvent bizarres, auxquelles aboutissent les doctrines. Il en est tout autrement si l'on cherche les racines mêmes de ces doctrines. Pour peu que l'on creuse assez profondément, on trouve que ces racines s'entrecroisent et, très souvent, indiquent une souche commune.

La diversité des formules d'aboutissement tient au nombre multiple des aspects que présente la réalité. Chaque philosophe l'a envisagée d'un point de vue tout unique, individuel, à la rigueur inimitable, déterminé par ses aptitudes psychologiques et les influences de son milieu, y compris la specificité du moment historique et le degré atteint dans le développement des problèmes philosophiques. Si les opinions des philosophes divergent, c'est que le plus souvent ils parlent de choses différentes: leurs formules ne visent pas exactement la même réalité, ou plutôt, chacune d'elles s'applique seulement à une partie de celle-ci. C'est évidemment en ce sens que Leibnitz a pu dire que les sectes philosophiques se trompent non en ce qu'elles affirment,

mais en ce qu'elles nient. Mais très souvent l'on n'a pas même besoin d'aller au réel lui-même, pour expliquer les différences des doctrines. Dans la règle c'est la constitution psychologique, cet appareil de triage à travers lequel nous percevons le monde, qui fait que ce n'est pas le même monde que voit chacun de nous. Enfin, parfois, l'expression, le langage, dont nous sommes esclaves, rend opposées des thèses au fond analogues, sinon identiques. Pour l'histoire de la philosophie aussi il y aurait donc lieu de faire ce qui est déjà depuis longtemps fait pour l'astronomie — il faudrait trouver une méthode par laquelle on pourrait établir, pour chaque philosophe, un „coefficient de l'erreur personnelle," de l'erreur due aux facteurs que nous venons de mentionner. On trouverait peut-être ainsi que les formules d'apparences diverses expriment la même grandeur, la même vérité. Il serait, sans doute, téméraire d'affirmer que toutes les différences pourraient ainsi être réduites à zéro. Il y en a, peut-être aussi, qui sont irréductibles. Il faut bien l'admettre d'autant plus que dans tout „coefficient de l'erreur personnelle" peuvent entrer aussi des grandeurs tout à fait irrationnelles, rebelles à toute estimation exacte, voire même à toute définition, telles p. ex. qu'une sincérité incomplète, une intelligence dépravée etc. Nous croyons pourtant qu'en appliquant cette méthode on trouverait que les divergences entre les systèmes sont moins nombreuses et moins radicales qu'on ne le pense d'habitude.

Si nous avons cru utile de faire précéder notre étude de ces remarques rapides, c'est que les deux penseurs que nous avons l'intention de comparer paraissent à première vue réfractaires à ce procédé. En effet, quoi de plus différent, semble-t-il que le substancialisme de Teichmuller, avec son goût pour le système, pour l'abstraction, pour la déduction apriorique, pour des définitions et déclarations tranchées et intransigeantes, et Bergson avec sa conception héraclitienne du monde, avec son dédain des formules et sa condamnation de la „logique des solides," avec sa tendance vers le concret, avec ses descriptions souples, imagées et insaisissables en termes rigoureux, avec son apothéose de l'intuition et de l'abandon au mouvement créateur de la vie? Or, en dépit de cette opposition apparente, nous espérons montrer qu'il y a des zones où la pensée des deux philosophes coïncide et que c'est souvent le même objet, la

même réalité qu'ils visent, quoique peut-être ils s'en approchent de divers côtés, pour l'exprimer en un langage différent et pour en tirer des conséquences différentes.

La méthode la plus facile pour trouver des similitudes entre deux directions de la pensée — s'il y a lieu d'en chercher — est de voir si elles n'ont pas d'aversions communes, si elles ne s'accordent pas au moins dans leurs négations. Evidemment, un tel accord ne sera pas nécessairement très profond: l'alliance dans l'offensive, dans la destruction n'implique aucunement une entente analogue dans la construction, dans le travail positif. Mais il y a des cas où déjà l'accord dans la négation est très significatif, à savoir quand il a pour fondement les mêmes motifs. Notre premier soin sera d'établir qu'il en est ainsi pour Bergson et Teichmuller.

Il est une doctrine que tous les deux repoussent avec une égale vigueur: c'est l'associationnisme. Bergson le combat sous sa forme anglaise, Teichmuller — surtout sous celle du herbartianisme.*) Ni l'un ni l'autre n'admettent que le moi humain ne soit qu'un assemblage de faits apparaissant et disparaissant au grè des lois quasi-mécaniques. Voici comment Teichmuller se divertit aux dépens de Herbart: „Über Gott und Ich hatte er die wunderlichsten Gedanken, indem er das Ich bloss geometrisch als den leeren Ort bestimmte, an dem jedesmal die in's Bewusstsein tretenden Vorstellungen zusammengefasst werden, nach Analogie mit der bekannten Definition des Ärmels, dass man ein Loch nehmen und Tuch herumlegen müsse; denn das Ich bei Herbart ist solch ein Loch, in das jedesmal die Vorstellungen rutschen, bis sie durch andere wieder herausgedrängt werden."**) Pour Teichmuller le „moi" ne coïncide ni avec *un* élément de la conscience, ni avec la somme ou assemblage de ces éléments: „Jede Empfindung ist ein für sich bewusster Akt, ebenso jeder Schmerz oder jede Lust. Das Ichbewusstsein ist davon ganz verschieden; denn wäre das Ich die Lust, so könnte das Ich nie Schmerz fühlen; wäre das Ich die Empfindung des Weissen, so könnte es nie etwas Blaues oder Rothes sehen; wäre das Ich ein Gedanke, so könnte es nie einen an-

*) Évidement, au point de vue historique l'herbartianisme n'est pas l'associationisme. Mais nous entendons ici ce terme dans un sens très large, comme exprimant une certaine manière générale de penser la structure et le dynamisme de la conscience.

**) Neue Grundlegung der Psychologie und Logik, p. 12 — 13.

deren Gedanken haben. Wäre das Ich aber die einheitliche Summa Summarum oder das Product aller dieser Empfindungen, Gefühle und Gedanken, so wäre es gar nichts, weil diese verschiedenen Elemente keine Einheit bilden und sich nicht miteinander chemisch verschmelzen lassen, dabei auch völlig zu Grunde gehen müssten, da die Empfindung des Rothen, mit dem Blauen zur Einheit zusammengegangen, nicht mehr Roth sein würde."*)

Plus intéressante encore est sa définition du „péché originel" qui d'après lui vicie cette psychologie associationniste et même les critiques qu'on lui a adresées: c'est la représentation spatiale appliquée à la conscience. „Denn das Lächerliche liegt ja bloss darin, dass die geistigen Elemente mit räumlich auseinander liegenden Dingen verglichen werden, mit Markstücken oder Bäumen, da diese Dinge als Bilder der Einbildungskraft ja bloss in dem ideellen Inhalte der Erkenntnis existieren... Unsere Anschauungsbilder werden durch die hineingearbeitete Ordnungsform des Raumes als von einander getrennt betrachtet; diese eigentümliche Beschaffenheit der Anschauungsphäre aber auf die Bewusstseinselemente anzuwenden ist ebenso gescheidt, als wollte man bei den Geruchsempfindungen auch Dreiecke, Vierecke und Kreise verlangen, wie bei den Gesichtsvorstellungen."**) Or, Bergson ne diagnostique pas autrement le mal fondamental de l'associationnisme. Le thème favori, en effet, de toute oeuvre bergsonienne est, comme on le sait, que l'application du schème spatial aux faits de la conscience est à la source de toutes les erreurs de la psychologie et, par suite, aussi de la philosophie. C'est au développement de ce thème qu'est consacrée déjà la thèse sur les „Données immédiates de la conscience" publiée la même année que le livre posthume de Teichmuller „Neue Grundlegung der Psychologie und Logik" (1889), et où le philosophe allemand formule de la façon la plus explicite sa critique de l'associationnisme. La pensée de Bergson est parfaitement nette dès ce premier travail. „Dès qu'on cherchera à se rendre compte d'un état de conscience, à l'analyser, cet état éminemment personnel se résoudra en éléments impersonnels, extérieurs les uns aux autres, dont chacun évoque l'idée d'un genre et s'exprime par un mot. Mais parce que notre raison,

*) Ib. p. 179 — 180.
**) Ib. p. 180 — 181.

armée de l'idée d'espace et de la puissance de créer des symboles, dégage ces éléments multiples du tout, il ne s'ensuit pas qu'ils y fussent contenus... L'associationnisme a donc le tort de substituer sans cesse au phénomène concret qui se passe dans l'esprit la reconstitution artificielle que la philosophie en donne, et de confondre ainsi l'explication du fait avec le fait lui-même... L'associationniste réduit le moi a un agrégat de faits de conscience, sensations, sentiments et idées. Mais s'il ne voit dans ces divers états rien de plus que ce que leur nom exprime, s'il n'en retient que l'aspect impersonnel, il pourra les juxtaposer indéfiniment sans obtenir autre chose qu'un moi fantôme, l'ombre du moi se projetant dans l'espace*)."

On constaterait le même accord des deux penseurs dans leur très vigoureuse opposition à Kant auquel tous deux reprochent d'avoir à tort interdit et déclaré impossible l'accés à la vraie réalité du monde et d'avoir ainsi condamné la philosophie et la science à ne s'occuper que des fantômes**),—et encore sur un bon nombre d'autres points. Nous préférons cependant poursuivre notre comparaison des deux doctrines en insistant sur la critique de l'associationnisme: pourvu qu'on en approfondisse le sens et la portée dans chacun de nos philosophes, on est conduit au coeur même de leurs doctrines et alors apparaissent non seulement d'autres similitudes, mais aussi des divergences fondamentales. Rien d'étonnant qu'il en soit ainsi, car pour nos deux philosophes la réalité par excellence sur laquelle s'exerce et à laquelle s'applique la pensée philosophique est la conscience***) humaine. Déterminer sa vraie nature est donc pour tous deux une tâche de première importance.

*) Essai sur les données immédiates de la conscience, p. 125-127.

**) Cf. Teichmüller, Neue Grundlegung. p. 58: „Kant ist also streng genommen nur ein consequenter Leibnitzianer, da auch er dem Subject die Fenster nach Aussen zu gänzlich vermauert," et p. 62.: „so das wir nun, ohne frühere Autoritäten zu Hilfe zu rufen, allein zu arbeiten haben um den eingemauerten Seelen eine Thür zu öffnen." Pour Bergson cf. Evolution créatrice, p. 223—225.

***) Nous entendons par ce terme la réalié psychique. Teichmuller dans ce cas dirait plutôt „l'âme", tandis que „la conscience" (das Bewusstsein) signifie chez lui le plus souvent la conscience réfléchie, la réalité psychique parvenue à se concevoir elle-même. Cf. surtout les chap. Die Relation et Materie und Form dans l'ouvrage inédit encore Logik und Kategorienlehre, dont nous avons eu l'occasion de consulter une copie grâce à l'obligeance du professeur W. Szyłkarski.

En cherchant ainsi les motifs de leur opposition à l'associationnisme, on trouve bientôt qu'elle se rattache étroitement à une autre opposition plus fondamentale encore. Nous venons de voir que selon nos philosophes la source des erreurs de l'associationnisme est l'application illégitime du schème de l'espace aux faits de la conscience. Mais quel est le principe de cette fausse application, d'où provient cette tendance? Nos philosophes sont d'accord sur le fait qu'elle n'est qu'un cas particulier d'une méprise générale sur le rôle et le droit de l'intelligence dans la constitution de la conscience où l'intelligence au lieu d'être considérée comme une partie ou *une* fonction, à été comprise comme coextensive au tout, et ses produits, au lieu d'être reconnus pour une certaine transformation de la réalité, ont été pris pour ce réel lui-même. Non seulement Bergson, mais Teichmuller aussi peut donc être nommé „anti-intellectualiste," — quoique, sans donte, comme nous allons le voir, pas tout à fait dans la même acception du mot. En tout cas Teichmuller se donne beaucoup de peine pour montrer les conséquences, néfastes à la philosophie, d'un culte exclusif de l'intelligence. „Charakteristisch für den Pantheismus des Idealisten ist nun das Verhältnis, in welches die verschiedenen geistigen Functionen gestellt werden. Da nämlich das Vermögen der Erkenntnis nicht als ein Vermögen neben anderen betrachtet wird, sondern als die höchste Form, zu welcher der ganze Inhalt der Seele und des Geistes sich stufenmässig erhebt, so können alle andere Vermögen nur als untergeordnete Stufen des Erkenntnisvermögens gelten*) " Cet intellectualisme méconnaît la vraie nature de l'art et de la religion, de même qu'il échoue dans l'explication des problèmes les plus fondamentaux. On le constate déjà chez le chef de tous les rationalistes, Platon. „Da sich nun alles bei Platon um die Erkenntnisfunction dreht, so müssen die wichtigsten Dinge natürlich unerklärt bleiben oder missdeutet werden, weshalb er weder von Gott, noch von Seele, Religion, Materie, Gefühl oder Willen und Bewegung eine befriedigende Erklärung geben kann und darum auch das Erkennen überhaupt und die Vernunft selbst nicht recht zu stellen weiss, weil er für sie den zugehörigen Ort in dem Coordinatensystem unserer

*) Religionsphilosophie, p. 482.

geistigen Functionen nicht gefunden hat."*) Ces même objections, et a fortiori, valent contre Hegel. „Die Pantheisten merken gar nicht, dass sie in die dogmatische Projektion zurücksinken, wenn sie die von ihnen gedachten Bestimmungen der Welt an sich irgendwie in phantastischer Weise existieren lassen, wobei es denn z.B. sowohl Hegel als seinen gläubigen Lesern so vorkommt, als ob die Erscheinungen der Natur und die Bestimmungen des subjektiven, objektiven und absoluten Geistes auch an sich Wesen und Dasein hätten, wovon doch ohne naive Projektion gar keine Rede sein kann. Der Fehler dieses Phanteismus besteht also in der intellektualistischen Einseitigkeit, wonach sich die ganze Welt bloss in der Erkenntnisfunktion abspielt."**) Si les maux d'une certaine philosophie proviennent ainsi des prétentions démesurées de l'intelligence, le seul remède est de remettre l'intelligence à sa vraie place, à savoir, ne reconnaître en elle qu'*une* fonction à côté des deux autres — l'action et le sentiment (volonté).***)

Comme sur une découverte personnelle et neuve Teichmuller insiste surtout, et avec beaucoup d'emphase, sur la distinction importante entre la connaissance — fonction de l'intelligence, et la conscience — appréhension directe. Elles ne sont pas nécessairement liées: on peut posséder des connaissances sans s'en apercevoir ou, au moins, sans les actualiser. Il suit de là qu'il faut distinguer connaissance et conscience." Folglich ist der Begriff der Erkenntnis abzutrennen von dem Begriff der Bewusstheit; denn wenn wir auch zugeben, dass die Erkenntnis vielleicht erst brauchbar ist, wenn sie bewusst wird, so folgt daraus doch nicht die Identität von Bewusstsein und Erkenntnis, ebenso, wie eine Geldsumme, solange wir uns nicht daran erinnern, wohin wir sie gelegt haben, zwar nicht ausgegeben werden kann, dennoch aber mit dieser Erinnerung nicht identisch ist."****) Le caractère essentiel de la connaissance, selon Teichmuller, est qu'elle est toujours un système de coordonnées qui lie dans l'unité

*) Ib. p. 498.
**) G. Teichmüllers Philosophie des Christentums, éd. Tennmann p. 80.
***) Neue Grundlegung, p. 17.
****) Ib. p. 18.

d'une fonction deux points de relations.*) La conscience au contraire est carasterisée par le fait qu'elle n'établit aucune relation et qu'elle n' a pas de points de relation. Pour éclaircir sa pensée, Teichmuller se sert de l'exemple suivant: si dit-il, nous apercevons dans l'obscurité une tache blanche, nous avons une sensation de couleur; cette sensation est conscience, et pas du tout connaissance. Au contaire, dès que nous dirigeons notre pensée sur cette conscience, tout de suite apparaissent les points de relations coordonnés, dont l'un est cette même conscience simple. Si l'on n'avait pas de conscience, on n'aurait pas de connaissance non plus, tandis, que la réciproque n'est pas vraie: nous pouvons avoir conscience, p. ex. des sensations, sans en faire une connaissance. *)

Cette distinction entre la conscience et la connaissance invite à des rapprochements des plus curieux avec la pensée de Bergson. Tout d'abord il est certain que Bergson pourrait souscrire aux reproches d'un intellectualisme excessif que Teichmuller adresse à la philosophie idéaliste, Si tout de même l'accord sur ce point entre les deux philosophes n'est pas complet, c'est que pour Bergson cette critique de l'intelligence, dans la mesure au moins où ce mot a le même sens chez les deux,**) devrait prendre une signification plus radicale et une portée plus générale. Teichmuller, en effet, est encore un kantien, en ce sens que pour lui le monde donné dans l'espace n'est qu'un monde de phénomènes; il n'est pas question, pour lui, de connaître son réalité absolue : cette connaissance lui est, tout comme pour Kant, interdite pour toujours. Il ne s'agit donc pour lui ni de rééduquer l'intelligence, ni de la reformer au point qu'elle ne fasse plus obstacle à cette connaissance. Il ne se propose pas une réforme radicale: il veut seulement rendre l'intelligence plus adéquate à la tâche de la connaissance ,d'empêcher qu'elle ne confonde ce qui doit etre distingué et que

*) Ib. p. 19. : „Das Wesentliche aller Erkenntnisse besteht, wie man durch jede Analyse einer Erkenntnis nachweisen kann, in einem Coordinatensystem, in dem mindestens zwei Beziehungspunkte zu der Einheit einer Function zusammengefasst werden."

**) Ib. 19 — 20.

***) Nous allons voir tout de suite que le mot, „intelligence" n'est pas compris tout à fait dans le même sens par les deux philosophes ce qui réduit une partie au moins de leurs divergences aux différences de terminologie.

par suite elle ne s'érige en réalité unique. Les intentions de Bergson sous ce rapport sont plus vastes: il aspire à une connaissance absolue même du „monde extérieur". Il ne lui suffit donc pas de circonscrire le domaine de l'intelligence (quoique, pour lui aussi, ce soit l'une des tâches les plus importantes) ni de la limiter ainsi quantitativement, — il voudrait la changer aussi, pour ainsi dire, qualitativement, — la „purifier", la rendre plus souple, la rééduquer, la déshabituer du „mauvais goût" pratique. Son anti-intellectualisme semble donc beaucoup plus radical que celui de Teichmuller qui s'applique seulement à l'ordre d'existence et s'exprime surtout en protestations contre les doctrines pour lesquelles le réel s'épuise en fonctions de l'intelligence. Il se contente ainsi d'apporter à l'intellectualisme une correction de nature quantitative. Pour ce qui concerne la connaissance, les compétences de l'intelligence restent intactes: elle est le seul moyen de connaissance, elle a le droit de s'appliquer à tout, quitte à se rappeler, dans le cas de la connaissance du monde extérieur, que toutes ses synthèses, toutes ses formules, par définition, ne révèlent rien d'absolu, mais sont relatives à l'homme, à sa vision perspectiviste. Sans doute, même pour cette vision là il y aura des cas où les méthodes intellectualistes habituelles se révéleront insuffisantes et conduiront à l'impasse, au paradoxe, — et cette insuffisance s'accentuera encore plus quand on essayera de connaître par elles la réalité psychique. Nous l'avons vu dans l'analyse de la conscience, où l'intelligence, soumettant les faits à ses schèmes tirés de l'espace, aboutissait à la négation du „moi." Mais Teichmuller ne tire pas de là, comme Bergson, la conclusion que l'intelligence serait inapte à sa tâche. Au lieu de conclure de la méprise de l'associationnisme à une non-adéquation congénitale de l'intelligence pour la tâche proposée, il exp'ique l'erreur par une indulgence injustifiée envers le sens visuel due à l'extrême importance de ce sens pour la pratique et aux fortes habitudes ainsi contractées. Etant donné cet état de choses, lui aussi conseille de se débarrasser de ces grossières habitudes et de procéder à une rééducation: non de la fonction de l'intelligence, mais de la faculté d'observation. „Vielmehr muss man beobachten lernen und sich bilden, um nicht die gewöhnlichen Formen der Gesichtsanschauung überall anzuwenden, wie bäurische Menschen, die ihre rohe Gewohnheiten auch in feineren Kreisen beibehalten,

Im Geiste ist eben solch' sinnliches Ausseinander garnicht vorhanden und doch jeder Bewusstseinsakt von den anderen verschieden. Nur desswegen ist es möglich, dass die Erkenntnis die Beziehungspunkte zusammenfasst und nach einem Gesichtspunkte Schlüsse zieht. Der gewonnene Begriff ist dann wieder als ein besonderes Bewusstsein gegeben, das ein Erkennender aber nur haben kann, wenn er zugleich das Bewusstsein der Beziehungspunkte hat*)." L'intelligence est donc pour Teichmuller une faculté bien définie, et comme telle immuable: elle a pour fonction d'établir des relations et des synthèses entre certains points de relation, S'il y a pour lui quelque chose à réformer dans la connaissance, c'est, comme nous l'avons dit, à la réduction de l'intelligence à ses strictes limites d'une faculté parmi plusieurs autres, c'est à la rééducation non de l'intelligence mais de la faculté de *voir* les choses qu'il faut travailler.

Si cette condition est réaliséé et si la connaissance s'applique à un objet approprié, elle peut, d'aprés Teichmuller aussi, atteindre le réel lui-même. Tel est le cas quand nous tournons nos regards vers nous mêmes: plus encore que Bergson Teichmuller reconnait de pouvoir toucher ici au réel authentique. La notion du „moi" devient ainsi pour lui une catégorie, comme il le dit, objective qui diffère des autres, dites perspectivistes, en ce qu'au moyen d'elle c'est l'être réel qui se pense lui-même. „Die Ichheit ist daher zwar ideel als Kategorie aber zugleich real, weil sie selbst das ist, was ihr ideeller Inhalt vorstellt, nämlich das Selbstbewusstsein des realen Wesens**)." Au nombre des catégories objectives qui nous revèlent la nature du réel doivent ensuite être comptées les notions des actes de ce moi, p. ex. l'amour, la colère etc. Une valeur objective doit donc être attribuée aussi aux notions des actes de la pensée. En *tant qu'actes* ils sont nécessairement révélation de la réalité authentique. Si, partant de ce fait, on réfléchit sur les conditions de son possibilité on peut être conduit—comme Descartes — à certaines conjectures trés importantes sur quelques propriétés générales de la nature du réel. „Das Denken selbst als Bewusstsein ist sich selbst Offenbarwerden des realen Wesens. Mithin ist das Denken nur dann ein Beziehen und nur dann wahr, wenn

*) Neue Grundlegung, p. 181.

**) Logik und Kategorienlehre, chap. Die Relation.

das reale Wesen selbst in allen seinen Tätigkeiten in Zusammenhang steht, und da jede Beziehung eine Einheit bildet, wenn schliesslich das Reale selbst einheitlich ist und allen Zusammenhang seiner Teile zur Einheit zusammenschliesst. Mithin ist das Denken in seiner Natur zurückzuführen auf die Natur des Seienden selbst, das sich im Denken seiner bewusst wird. Darum ist nun die oberste Kategorie die Relation oder die Beziehung, da alle Kategorien als Denkformen notwendig Beziehungsformen sein müssen*)."

La catégorie de la relation serait-elle donc objective? La question sous cette forme générale est équivoque. En tant qu'acte (entendu comme activité) la relation est, comme tous les autres actes du moi, une manifestation du réel et comme telle 'selon Teichmuller, a son fondement dans la nature de la réalité en général. Mais suit-il de là que toutes les relations établies par cette catégorie sont-elles aussi objectives? En d'autres termes, pour reprendre la terminologie des phénoménologues modernes, la réalité de l'acte de la pensée garantit-elle aussi la réalité du „contenu intentionnel"? Si le passage cité nous laisse dans l'incertitude comment trancher l'équivoque, certaines autres déclarations de l'auteur**) nous l'apprennent avec toute la nétteté désirable. La condition nécessaire pour qu'une catégorie soit objective est qu'elle s'applique à l'être réel lui-même et non seulement à l'idéel. „Die sachlichen Kategorien dagegen sind als Auffassungsformen etwas ideelles, ihr Inhalt und Gegenstand ist aber das Reale selbst, dessen Wesen sich seiner bewusst wird. Mit den perspectivischen stimmen sie also in zwei Stücken überein, da beide Ideelles und beide wirkliche Tätigkeiten des realen Subjects sind, sie unterscheiden sich aber in zwei anderen Stücken, nämlich in Bezug auf ihr Object und ihre Gültigkeit. Das Object der perspectivischen Kategorien ist das Ideelle, das Object der sachlichen das Wesen des realen Subjects. Die Gültigkeit der perspectivischen Kategorien erstreckt sich nur auf die in gleicher Beschränktheit des Bewusstseins auffassenden und zusammenfassenden Subjecte; die sachlichen Kategorien aber gelten absolut, sofern sie das Wesen der Dinge zur Er-

*) Ib.

**) Ib., le sous-chapitre „Verhältnis der perspectivischen zu den sachlichen Kategorien."

kenntnis bringen. Aus diesem Verhältniss der Kategorien ergiebt sich, wiefern die sachlichen Kategorien auch bloss perspectivisch werden können. Da sie nämlich als Ideelles sofort Allgemeinheit besitzen, so können sie von ihrem Object abgelöst an sich betrachtet und auf das ideelle Gebiet angewendet werden."

La catégorie de la relation est donc à considérer comme objective en tant qu'elle s'applique au monde réel, c.-à-d. en premier chef à ce monde qui se révèle à nous dans notre moi. Appliquée au monde donné dans la sensation elle devient perspectiviste, relative à l'homme. En insistant ainsi avec force sur la distinction du monde réel et du monde de l'apparence (die wirkliche und die scheinbare Welt), et en prenant pour la base du premier des substances analogues à notre „moi" il parvient par cette voie, comme on le sait, à une monadologie non sans analogie avec celle de Leibniz. Sa doctrine a donc une double face: en tant qu'elle qualifie de l'apparence le monde spatial et temporel elle est encore tout près de l'idéalisme, en tant, au contraire, qu'elle reconnait le „moi" comme la réalité fondamentale elle peut déjà être classée parmi les manifestations du réalisme.

Ces constations nous permettent de préciser davantage le rapport des deux doctrines de la connaissance: sur certains points elles sont plus proches qu'on ne pouvait le supposer d'abord et certaines de leurs divergences sont dues en partie à une différence de terminologie. Bergson comprend l'intelligence dans un sens plus large que Teichmuller: outre le maniement des termes, elle comprend pour lui l'activité qui préside à la formation des termes et est ainsi en relation étroite avec la perception, dont elle est le principe déformateur. L'intelligence est donc pour Bergson non seulement la faculté formelle de l'établissement de rapports entre des termes, mais surtout une certaine orientation de l'activité théorique de l'homme au service de la vie pratique. La réforme de l'intelligence que demande Bergson se rapporte chez lui aussi, moins à l'acte propre du maniement des termes, qu'à leur formation. Or, une des sources de ces termes est la perception. L'assouplissement de cette perception mène d'une part à l'intuition de la matière (perception pure), et de l'autre — à l'intuition des actes psychiques ou de leur sens (l'intuition proprement dite). Après ce qui vient d'être dit des catégories objectives, il est clair qu'une

telle intuition n'est point aussi étrangère à la pensée de Teichmuller qu'il pourrait le paraître au premier abord. Qu'il en est bien ainsi, le passage cité p. 281, où l'exigence de „beobachten lernen" a le sens du „tendre à une perception exacte," l'atteste expressement. Dans le cas qui nous occuppe, cette perception exacte," n'est au fond qu'une espèce de l'intuition. En effet, l'objet de cette perception chez Teichmuller, tout comme l'objet de l'intuition chez Bergson n'est pas une apparition phénoménale, mais une réalité authentique, à savoir la réalité psychique, le „Geist". Ensuite, comme nous le voyons d'après le même passage cité, cette perception ne doit pas aboutir à une représentation banale qui veut à tout prix étaler son objet dans l'espace. Elle ne le doit pas pour cette raison capitale que la réalité authentique, le psychique ne se prête pas à ce procédé: „... im Geiste ist sinnliches Auseinander garnicht vorhanden und doch jeder Bewusstseinsakt von dem anderen verschieden." En termes bergsoniens cela signifierait qu'il faut distinguer la multiplicité quantitative, étalée dans l'espace, de la multiplicité d'un autre genre, caractéristique pour la conscience.*) Cette „autre" multiplicité est appelée par Bergson „qualitative" et caractérisée comme n'admettant pas de distinction et de démembrement. Teichmuller n'irait certes pas aussi loin, mais tout de même sa description de la conscience comme n'admettant pas de multiplicité formée de termes séparés, mais réalisant dans son sein une distinction d'un autre genre — nous suffit pour constater qu'il est tout près de Bergson et de sa caractéristique des „données immédiates de la conscience," objet de l'intuition.

Mais quoi qu'il en soit de cette caractéristique, constatons en attendant que Teichmuller attribue à certains faits une signification identique à celle des „données immédiates" de Bergson: ces faits sont les premiers „points de relation" (Beziehungspunkte), ou comme Teichmuller les nomme encore „les sources de la connaissance" (Erkenntnisquellen). Ces premiers „points de relation", sources de toute spéculation sont : le moi, l'action (y compris les actes de la connaissance), le senti-

*) Données immédiates, p. 97, 174.

ment ou volonté et Dieu*). Mais tandis que la pensée de Bergson se développe ensuite par l'analyse du contenu de ces données, — selon Teichmuller ces données premières sont réfractaires à l'analyse et ne peuvent donc jamais être connues en elles mêmes, mais seulement dans leurs rapports réciproques. La connaissance étant toujours un rapport, une relation, ce qui est „en soi", sans rapport, „absolu" — ne peut jamais, par définition, être l'objet de la connaissance. Un „absolu" peut bien devenir conscient, donc être possédé comme une réalité, mais il n'est jamais connaissance. Teichmuller nie expressément qu'un tel genre de la connaissance comme l'intuition directe des données immédiates soit possible**).

Malgré cette différence et même cette opposition formelle dans les termes, il est clair que Teichmuller et Bergson parlent dans notre cas de la même chose et en parlent de deux façons différentes qui ne sont pas peut-être absolument inconciliables. „Avoir conscience" de Teichmuller correspond exactement au terme „intuition" chez Bergson — car c'est ainsi que chacun d'eux nomme les points où nous touchons à l'absolu. Mais comment chacun d'eux interprète-t-il cette prise sur le réel? Il semble au premier abord qu'il n'y ait qu'opposition: Teichmuller, comme nous l'avons vu, nie que ce soit une connaissance, Bergson, on le sait, l'affirme. Or, comme nous l'avons déjà fait remarquer, leurs opinions ne sont point en réalité aussi irréductibles qu'il

*) Cf. Neue Grundlegung, p. 40. Mais pourquoi dans cette énumération ne trouve-t-on pas d'autres réalités, c.-à-d. d'autres „moi"? — C'est que ces autres „moi" ne sont pas perçus directement, et que nous sommes avertis de leur existence seulement par leur action (Handlung) qui elle non plus n'est pas perçue directement, mais seulement indiquée par sa contre-partie —quelque réaction de notre corps. Cette réaction est appelée d'ordinaire sensation, mais Teichmuller insiste beaucoup sur sa „nouvelle explication," comme il le dit, de la sensation comme action. Par la s'esquisse une analogie avec l'explication bergsonienne de la sensation comme mouvement — non, dans notre corps, comme chez Teichmuller — mais dans la matière elle-même. Cf. Neue Grundlegung p. 64, 71 et sq; Darvinismus und Philosophie, p. 7-8; Bergson, Matière et Mémoire, p. 232.

**) Neue Grundlegung, p. 279. Il faut d'ailleurs noter que Teichmuller lui-même emploie aussi le terme d'intuition, mais dans un sens qui pour Bergson n'est que secondaire: pour lui est intuition tout acte simple de connaissance qui saisit d'un seul coup une multiplicité de données (cf. Die wirkliche und die scheinbare Welt," p. 34 et.) Il appelle intuition intellectuelle l'acte générateur de l'idée. Cf. Neue Grundlegung, p. 288-292.

le semble. A l'examen il se révèle que la négation de Teichmuller se rapproche beaucoup d'une affirmation, tandis que l'affirmation de Bergson, en fin de compte touche de très prés à la négation. Bergson dit, en effet, que l'intuition est connaissance. Mais est-ce une connaissance qu'on désigne ordinairement par ce mot? Aucunement. Elle est une négation radicale de la connaissance intellectuelle: celle-ci est extérieure, se fait par morceaux, par vues partielles qui reflètent plutôt les besoins de l'homme que le réel lui-même; l'intuition — procède de l'intérieur, se fait d'un seul coup, aboutit à une coïncidence du sujet connaissant et de l'objet. La connaissance intellectuelle s'exprime en des termes extérieurs l'un à l'autre, des jugements, des mots, — l'intuition est sentie, est vécue, est ineffable — elle meurt quand elle s'extériorise. Nous avons déjà dans un autre travail*) posé la question: pourquoi, si les fonctions de l'intuition et de l'intelligence sont aussi différentes, leur applique-t-on le même nom de connaissance? C'est, croyons-nous, que l'intuition et la connaissance intellectuelle sont pour Bergson comme deux espèces d'un genre supérieur qu'on pourrait appeller prise de possession du réel— l'une actuelle et complète, l'autre symbolique et incomplète.

S'il en est ainsi, il est clair que les divergences entre les deux conceptions que nous analysons s'atténuent beaucoup: Bergson refuse aussi énergiquement que Teichmuller d'assimiler l'intuition à ce que celui-ci appelle connaissance: elles diffèrent justement par les mêmes traits qui d'aprés Teichmuller opposent la conscience à la connaissance. Mais d'autre part, Teichmuller lui-aussi doit nécessairement attribuer quelque valeur informatrice à la conscience — sinon, comment se fait-il que nous ne confondons jamais notre plaisir et notre douleur, pas plus que la sensation du rouge et du bleu? Sans doute, un tel aveu *expressis verbis* ne lui échappe qu'incidemment**); il ne pose même pas

---

*) Le problème de la connaissance dans la philosophie de Bergson, Paris, Vrin, 1930.

**) Ainsi dans Logik und Kategorienlehre (chap. Die Relation) nous lisons: „Wenn wir zürnen so halten wir dies für ein reales Ereignis, das nicht bloss ein Vorgestelltes ist, wie wir etwa in der Fabel zum Monde fahren, sondern wir beziehen dies auf unser wirkliches Wesen. Zugleich aber ist es uns bewusst, d. h. unser reales Wesen. welches zürnt, hat zugleich eine Erkenntnis von seinem Zürnen." Cf. le passage déjà cité du même ouvrage: „Das Denken als Bewusstsein ist sich selbst Offenbarwerden des realen Wesen" Cf. aussi la note suivante.

la question de cette fonction informatrice de la conscience, mais son affirmation est impliquée dans sa doctrine. Il touche au probléme qui nous occupe par sa notion de la connaissance „sémiotique". Le réel, dit-il, n'est pas connaissble en soi, mais par des symboles ou, comme il dit lui-même, par des signes (semeia). „Ich unterscheide das unmittelbare Bewusstsein als erkenntnislos von der semiotischen Erkenntnis; denn wenn wir unser Bewusstsein durch ein Wort der Sprache als „Anstrengung Energie u. dergl." *bezeichnen*, so haben wir es schon auf etwas anderes bezogen und mit anderem verglichen, sind also schon zu einer semiotischen Erkenntnis übergegangen; das Bewusstsein selbst aber ist von dieser *mittheilbaren* und ideellen geistigen Function gänzlich verschieden und kann nicht mitgetheilt oder übertragen werden, sondern bildet bloss einen erkenntnislosen Beziehungspunkt, auf den man bei der Beziehenden ideellen Function hinblickt und an den man beim Reden davon die Anderen durch ein Wort als Zeichen erinnert in der Voraussetzung dass ihnen ein ähnliches Bewusstsein nicht unbekannt sei und sie sich auch schon daran gewöhnt haben, bei einem bestimmten Worte an dies eigentümliche Bewusstsein zu denken. Das Bewusstsein selbst aber ist in Jedem anders und in der Zeit immer nur ein einziges Mal vorhanden, während das Wort ein Erinnerungszeichen und der Begriff die semiotische Erkenntnis für alle die zugehörige Akte bildet. Durch dies Bewusstsein aber allein kann der Begriff entstehen und seine Richtigkeit im gegebenen Falle verficirt und confirmirt werden."*) Ce texte constitue à nos yeux une preuve péremptoire que Teichmuller reconnaît à la conscience, au sens qu'il donne à ce mot, une valeur informatrice. Sa fonction première, la plus importante, est de diriger la connaissance et de décider du choix des signes (des mots.) Il est inutile de rappeler que c'est justement aussi le rôle pratique de l'intuition chez Bergson:

*) Neue Grundlegung. p. 42; pour le principe de l'interprétation des signes cf. p. 49: „Sofern wir nun dieses Bewusstsein zum Beziehnngspunkt unserer Erkenntnisfunction nehmen, können wir zu einer Erkenntnis des realen Seins übergehen, welche jedoch die Realität niemals aus blossen ideellen Elementen erklären, sondern nur darauf *hindeuten* kann, also eine bloss semiotische Erkenntnis bildet, weil wir das Angedeutete immer aus unserem eigenen Bewusstsein ergänzen müssen und ohne dieses zugehörige Bewusstsein nur Worte ohne Sinn vernehmen würden."

ineffable en soi, elle suggère des expressions justes, elle rectifie les erreurs de l'intelligence qui abandonnée à elle-même s'égare vite et perd le contact avec le réel.*) Une autre fonction de la conscience dans la connaissance chez Teichmuller est d'interpréter des signes Sans référence à la conscience les mots n'auraient pas de signification, seraient dépourvus de sens. Mais y a-t-il une fonction plus informatrice, plus constitutive pour la connaissance que l'attribution ou restitution du sens! Faisons remarquer que pour Bergson aussi trouver du sens, réinsouffler la vie, donner de l'âme aux signes qui par eux-mêmes sont morts, est une seconde tâche qui incombe à l'intuition.**)

Nous dirons donc que sous des formules différentes chez les deux penseurs se cache une conception analogue de la connaissance Tous les deux imposent au moins une limite aux prétentions de la connaissance intellectuelle de pouvoir à elle seule révéler la vraie nature du réel. Elle doit être assistée par une espèce de la saisie directe du réel — appelée „conscience" chez Teichmuller, intuition chez Bergson. Cette désignation d'une seule et même chose par deux noms différents est très instructive et éclaire chacune des doctrines d'un jour nouveau. La position adoptée par Teichmuller, qui refuse le nom de connaissance à la „conscience", c.-à-d. à l'intuition, explique pourquoi les critiques ont pu reprocher à Bergson la confusion de deux ordres, de l' „ordo essendi" et de l' „ordo cognoscendi." L'intuition chez Bergson (ou la conscience chez Teichmuller) serait-elle autrement informatrice que n'importe quelle réalité, n'importe quel fait qui simplement existe? Ne serait-ce abuser du mot que d'appeler information ce qui ne le devient que lorsque la réflexion s'y est appliquée? L'information, dira-t-on, peut être tirée d'un fait de la conscience, mais ce fait comme tel n'est pas encore l'information, — si ce n'est par une extension du sens du terme, voire par une équivoque. C'est le jugement sur un objet qui est connaissance, — non l'objet comme tel.

Des réflexions de ce genre ont, semble-t-il, contribué au

---

*) Evolution créatrice, p. 193.

**) Cf. Introduction à la Métaphysique, Revue de Métaphysique et de Morale, 1903., p. 35-36, Intuition philosophique, ibid. 1911, p. 821.

refus de Teichmuller d'appliquer à la conscience le nom de connaissance. Un interêt tout particulier présentent sous ce rapport les objections de Teichmuller*) à Lotze qui — dans des termes presque identiques à ceux de Bergson dans „La Perception du Changement" — déclare la sensation une connaissance plus parfaite que la connaissance discursive, qui pour lui aussi — en termes bergsoniens — n'est qu'un „pis aller." Teichmuller s'oppose à ces vues de Lotze: la sensation n'est pas une connaissance par elle même, mais seulement quand elle est organisée par les concepts; elle ne donne pas non plus à elle seule aucune certitude de la réalité de son objet. La vraie connaissance reste celle au moyen des concepts, et il la considère comme plus parfaite que la sensation en invoquant des arguments que nous connaissons déjà bien depuis Platon: „Ich räume die Unvollkommenheit der höheren Erkenntnisart nicht ein, sondern glaube mit Plato an die Sehnsucht des Menschen von der unvollkommenen Klarheit der sinlichen Auschauung aufzusteigen zu der höheren Klarheit der Begriffe, aus der Nacht der Schattenhöhle zu dem Lichte der Ideen." L'idéal de Teichmuller est ainsi la connaissance conceptuelle et, s'il la critique, ce n'est que pour la réduire à ses limites légitimes et la rendre ainsi moins sujette aux objections. La critiquant ainsi dans des intentions bien différentes de celles de Bergson, il touche aux idées chères aussi à ce dernier. Il faut d'ailleurs faire attention que l'attitude réservée de Teichmuller devant la connaissance sensible se rapporte, plus exactement, à la sensation extérieure. Nous avons insisté déjà, que la perception directe des actes de la conscience (ou plutôt de l'âme), a pour lui une tout autre valeur, parce que c'est d'après lui la seule voie qui mêne directement à la connaissance du réel, et toutes les autres ont recours à son intermédiaire.

Une analyse plus poussée de toutes les questions qui se présentent dans cet ordre d'idées nous conduirait au coeur même de la métaphysique — au probléme de la nature de l'être, à la question, si la division du monde en sujets et objets radicalement distincts n'est pas une méprise, et par là, une source abondante de faux problèmes. Mais nous n'avons aucun besoin de discuter ici ce problème général. Les critiques adressées

*) Logik und Kategorienlehre. chap. Die Qualität.

à Bergson sont justifiées en ce sens qu'en effet il se propose de pénétrer par son intuition au coeur même du réel et de le vivre, mais elles font fausse route lorsqu'elles oublient que cette identification avec le réel est, dans le cas de l'intuition, supposée d'être déjà doublée d'une réflexion primaire. A vrai dire il ne faudrait pas même parler d'un redoublement: „en tant que le réel est de nature psychique, il est déjà „en soi" constitué par une espèce de dilatation du réel qu'on pourrait nommer aussi réflexion. L'intuition n'a pour conséquence qu' une intensification de cet acte primaire, son élévation vers la limite de la conscience claire, vers les lueurs du jour: mais déjà la nuit de la vie inconsciente n'était point obscurité absolue: il n'y a pas d'obscurité absolue, parce qu'il n'y a pas de néant — et l'avoir montré est un des mérites de la philosophie bergsonienne. Si ainsi déjà dans le réel lui-même il n'y a pas d'„objectivité pure," il y en a encore moins dans la conscience au moment de l'intuition. Elle est le premier stade où l'esprit prend possession de soi, et elle contient dans un état, pour ainsi dire, condensé et inarticulé, et par là quasi irrationel, un nombre infini d'informations qui ne pourront être explicitées que par la connaissance intellectuelle, mais perdant alors leur plénitude, deviendront partielles et dans la même mesure aussi inadéquates et même fausses. Appliquée à la doctrine de Teichmuller cette conception de l'intuition aurait ainsi le mérite de poser la question, s'il y a des états de conscience — au moins en tant que perçus — pour ainsi dire complétement bruts, qui ne seraient que l'existence pure. La séparation radicale des fonctions active, volitive (ou sensitive) et cognitive, comme semble parfois le prétendre Teichmuller, deviendrait ainsi sujette à critique: la conscience pourrait bien être aussi„science" en quelque mesure.*) Par contre la doctrine de l'intuition pourrait profiter du rapprochement avec celle de Teich-

*) Mais cf. Neue Grundlage, p. 139 où Teichmuller reconnaît expressément que „bewusst sein" implique „bekannt sein": „jede Idee muss auch an sich bewusst werden und daher an sich schon lange bekannt sein ehe sie definiert wird." La relation que Teichmuller suppose entre la conscience et la connaissance se rapproche ainsi de celle que les Anglais et les Américains établissent entre *knowledge-of-acquaintance* et *knowledge-about*, et par ce détour encore une fois de la conception bergsonnienne. Cf. p. ex. W. James „The function of cognition" dans „The Meaning of Truth."

muller pour approfondir le sens de la distinction du sujet et de l'objet et pour, si possible, justifier ses vues par une doctrine plus élaborée de l'être.

S'il est possible d'établir ainsi que c'est toujours la même réalité qu'ont en vue nos philosophes — même quand ils parlent de la fonction de la connaissance — il reste que chacun d'eux met l'accent sur des éléments divers de cette réalité. Ainsi pour ce qui concerne la connaissance, Teichmuller déploie toute l'énergie de sa pensée vigoureuse pour établir la méthode de la progression de la connaissance intellectuelle. Une fois reconnu que les données immédiates ne sont pas connaissance, Teichmuller ne s'en occupe plus sous ce rapport et emploie tout son talent à construire un système en partant de la conscience et de ses éléments. On pourrait comparer sa philosophie à un édifice en hauteur, où les données premières sont traitées extérieurement, sont considérées seulement dans leurs rapports mutuels, où tout l'intérêt est mis dans l'activité synthétique. Les intérêts spéculatifs de Bergson vont dans la direction opposée: il s'attarde aux données premières et met toute sa puissance intuitive et intellectuelle dans l'analyse de celles-ci. Son oeuvre ressemble ainsi à une construction en profondeur, et sa méthode n'est pas synthétique, mais analytique. Cette orientation différente de la pensée à partir des données immédiates est grosse de conséquences importantes. Pour Teichmuller la réalité se disperse au fond en un réseau de „points de relation". Ces points, envisagés extérieurement comme des données fixes, et sans rapports intérieurs entre eux (au moins pour la connaissance symbolique de l'homme), sont retenus ensemble et liés entre eux par le seul ciment des relations établies par la raison. Par ce fait même, ces relations sont fatalement vouées à être toutes relatives à l'homme et à ne donner aucune prise sur le réel, — sauf le cas privilégié de la conscience où les constructions de la raison sont en même temps vécues et ainsi reconnues comme vraies, de sorte qu'après coup on pourra conjecturer à partir de cette base la vraie nature des autres êtres et même de Dieu.

Pour Bergson le problème se pose d'une façon un peu différente. En approfondissant l'analyse des données de notre conscience il croit y pouvoir découvrir certains caractères qu'ensuite *l'intuition* (et non le raisonnement, comme chez

Teichmuller) lui montre comme appartenant aussi à l'univers entier, apparenté ainsi au fond de notre être. Pour lui donc la tâche est tout autre que pour Teichmuller: il n'a plus besoin de lier les „phénomènes" entre eux par des liens factices parce que d'après lui ils sont déjà liés et leurs liens directement perceptibles. C'est plutôt l'affaiblissement et la dégradation de ces liens dans certaines manifestations de l'univers, qui devient pour lui la tâche ardue de l'explication. Mais en tout cas le fond du réel quel qu'il soit — tout comme chez Teichmuller — est le même que celui de notre moi, et Bergson l'appelle *la durée*. La durée devient ainsi pour Bergson une réalité et même *la* réalité fondamentale. Il la distingue soigneusement du temps qui, d'après lui, n'est qu'un substitut pratique de la durée; c'est la durée pour ainsi dire transposée en espace, convertie en quantité mesurable, une espèce de quatrième dimension de l'espace.

C'est à partir de ces conceptions du temps et de la durée que semble-t-il commencent des divergences importantes entre les deux doctrines. Sans doute, Teichmuller lui aussi distingue le temps et la durée, mais cette distinction a pour lui un tout autre sens que pour Bergson. Le temps est, selon lui, une idée née de la nécessité de concilier des jugements contradictoires par rapport à la substance identique du moi. La conciliation se fait par dissociation, par une espèce d'acte créateur de la raison (l'intuition intellectuelle) qui décrète que l'un de ces jugements sera conçu, par ex. comme présent, l'autre comme passé. Ainsi naît le temps qui n'est donc aucunement une forme de l'intuition de la sensibilité, comme le voulait Kant, mais bel et bien une idée, une intuition intellectuelle.*) Transposée dans l'absolu, cette conception se rapprocherait beaucoup, croyons nous, de la conception bergsonienne de la durée. Mais pour Teichmuller le temps n'est toujours qu'un mirage, une illusion, qui ne fait que dissimuler l'ordre immuable, étranger au temps (zeitlos) de l'être absolu. La notion du temps n'est due qu'à l'étroitesse de notre vision du monde. Pour un être doué d'une faculté perceptive infinie, tout le devenir du monde se révèlerait d'un seul coup, le passé coexisterait en quelque sorte avec le présent. „Absolut genommen

*) Cf. Die wirkliche und die scheinbare Welt, p. 188-246.

kann und muss man die ganze Abfolge der Welterscheinungen als fertig ansehen, so dass, um paradox auszudrücken, das Zukünftige schon geschehen und Vergangenheit und Zukunft gleichzeitig sind."*) On ne peut, certainement, concevoir rien de plus opposé à la conception bergsonienne de la durée — l'absolu même de l'univers.

Mais, d'autre part, la conception teichmullerienne da la durée correspond presque exactement à celle du temps chez Bergson. Le temps teichmullerien tout comme la durée bergsonienne, tous deux actes créateurs — l'un dans le relatif, l'autre dans l'absolu — sont étrangers à la quantité. Par contre, la durée teichmullerienne et le temps chez Bergson sont les résultats matérialisés, spatialisés de cet acte créateur. La durée est pour Teichmuller une détermination de la grandeur dans le domaine du temps, et il insiste tout comme Bergson sur la nécessité de distinguer soigneusement ces notions, leur confusion étant, selon lui, responsable d'un grand nombre de discussions stériles.**)

Venons en maintenant à quelques difficultés auxquelles se heurtent les deux doctrines. Remarquons d'abord que Teichmuller, avant de se décider pour sa conception, a examiné la possibilité contraire suggérée par Lotze.***) Lotze admettait en effet que c'est un effort vain que de vouloir se représenter le monde comme dépourvu de temps et de devenir: on ne peut les penser que comme appartenant à l'absolu lui-même. La raison principale que Teichmuller invoque pour repousser ces vues est qu'un ordre qui paraît dépendre étroitement de nos actes et de notre raison lui semble inconcevable comme ab-

*) ib., p. 227.; cf. Neue Grundlegung, p. 82.

**) *„Der Raum an sich genommen aber hat gar keine Ausdehnung und die Zeit keine Dauer.* In der kleinsten Ausdehnung und der grössesten haben wir das Wesen des Raumes, wie in der kürzesten Dauer und in einer beliebig langen das Wesen der Zeit. *Vom Raum als solchen unterscheiden wir daher die Ausdehnung als Grösse und von der Zeit als solcher die Dauer als Grösse.* Die Grösse wird bestimmt durch Messung, und Messung ist Vergleichung mit einem Masse. Eine räumliche Grösse wird gefunden, indem man sie mit einer als Einheit, d. h. als Beziehungspunkt gesetzten Bestimmtheit oder Einzelheit vergleicht... Ebenso muss im Gebiete der Zeit irgend ein Einzelnes oder Bestimmtes gegeben und mit diesem etwas anderes gemessen werden, wenn von Zeitdauer die Rede sein soll. Demgemäss ist die *Zeitdauer zu definieren als die Bestimmung der Grösse im Gebiete der Zeit.*" Die wirkl. u. die scheinb. Welt, p. 208-209.

***) Ib. p. 213 et sq.

solu. „Wer eine wirkliche in der Zeit verlaufende Ordnung der Dinge verlangt, der will die Existenz einer Muzik die Niemand hört."*) A Bergson, évidemment, cette objection ne paraitrait pas décisive. Elle le serait seulement dans le cas où l'on devrait nécessairement admettre que le monde en soi est étranger au psychisme. S'il en est autrement, — et Bergson, et encore plus expressément Teichmuller, l'admettent, — si le monde en soi est lui aussi de la nature de l'âme, — rien n' empêche de transposer l'ordre de la durée bergsonienne dans le sein même du réel.

On pourrait d'ailleurs encore faire observer que Teichmuller lui non plus ne pense nullement le monde comme dépourvu de tout ordre. Si d'après Bergson l'ordre absolu est l'ordre vital, pour Teichmuller c'est l'ordre technique.**) La distinction entre ces deux ordres n'est pas radicale, ils se réduisent tous les deux en fin de compte à une conception finaliste du monde — plus diluée, plus vague, plus riche en restrictions chez Bergson, plus nette, mais moins analysée chez Teichmuller. Si Teichmuller reconnaît ainsi que le monde en soi n'est pas privé d'ordre positif, ne reconnaît-il pas par là même la possibilité d'une „musique en soi"? D'ailleurs, l'analyse montrerait, croyons-nous, que la conception d'un système technique — modèle pour se représenter l'ordre absolu — implique nécessairement la notion de la durée. En effet, un système technique suppose toujours une ou plusieurs fins qui ne peuvent être fins qu'en tant qu'elles ne sont *pas encore* réalisées, qu'en tant qu'il *reste encore à faire* quelque chose. La notion de la fin implique donc nécessairement cette dilatation *sui generis* de la réalité qui est le temps. En tout cas c'est justement la façon dont l'ordre absolu est pensé par Teichmuller.„ Wir müssen die Voraussetzung der objectiven ideellen Zeitordnung näher dahin bestimmen, dass diese objektive Zeitordnung nur in dem Denkenden existire, dann wann er sie denkt, dass immer aber in den wirklichen Wesen diejenigen Thätigkeiten gegeben sind, deren Zusammenfassung diese objektive Zeitordnung ist. Denn es existieren eben nur die wirklichen Wesen mit ihren Thätig-

*) Ib., p. 222.

**) Ib., p. 223.

keiten."*) Or, une activité (Thätigkeit) est absolument inconcevable sans le devenir, sans l'avant et l'après, et il n'y a donc aucun doute que le système technique implique la durée. Même l'affirmation (cf. supra, p. 294.) que dans l'absolu la succession des phénomènes doit être conçue comme déroulée, le futur comme déjà accompli, le passé et le prêsent comme coexistants, implique la notion du temps, car même la simultanéité est un ordre temporel, et Teichmuller le reconnaît d'ailleurs expressément. Il n'y a ainsi que deux possibilités: ou bien se réfugier dans „la chose en soi" de Kant — absolument inconnaissable, dont à la rigueur on n'a même pas le droit de dire qu'elle existe, ou bien admettre que l'ordre absolu lui non plus n'est pas étranger à la durée. Le premier terme de l'alternative est inacceptable pour Teichmuller, car il équivaut à un suicide pour sa toute doctrine, et ainsi le second terme s'impose. Dire, comme le fait quelque part Teichmuller, que cet ordre est inconnaissable seulement pour nous, mais pourrait être connaissable pour une „intelligence plus haute,"**) n'est pas évidemment une solution: c'est au fond renoncer à tout effort philosophique.

Il est certain d'autre part que la doctrine d'une durée absolue soulève, elle aussi, beaucoup de problèmes. Des difficultés apparaissent déjà pour expliquer la possibilité de la connaissance: difficultés qui tourmentaient la pensée hellénique quand elle vit l'ordre universel assailli par la doctrine héraclitienne du „panta rei", difficultés qui, comme nous le voyons dans le „Cratyle" et le „Théétète," ont donné naissance à la doctrine des idées de Platon. Ensuite, la pensée religieuse elle aussi est inquiétée par cette doctrine de la durée absolue: comment concevoir alors Dieu? Doit-il lui aussi être pensé comme étant en devenir, en évolution? Un tel Dieu, semble-t-il, ne serait plus le dieu qu'adorent les hommes mais plutôt la nature, poussée vitale non réalisée encore, ou quelque chose de semblable. Telles sont les objections qu'un critique anglais vient de formuler, ou du moins imaginer comme possibles, à propos du dernier livre de Bergson sur les „Deux sources de la Morale et de la Religion." Voici comment il fait parler le Grand Inquisiteur, personnage fictif de son analyse critique partiellement dra-

*) Ib., p. 220.

**) Ib. p. 223.

matisée: „There, growls our Inquisitor," he (sc. Bergson) *has* forgotten the *corrigenda*, or rather he has not seen the need for them because he has merely changed his language. He is really asking us to pray to the urge in the germ-cell and to worship the unborn God destined to arise from our loins. Or rather prayer and worship are with him not communion with a person but merely noble aspirations. His mystic is not the man of God, but any strong, naturally gifted, vital, magnetic personality, one who *nascitur, non fit*, whereas the man of God *becomes* or grows such through tribulations and temptations, through prayer and fasting."*) Pour des raisons analogues la destinée de l'homme aussi semble compromise. Bergson lui-même dans son dernier livre nous montre que ce sont surtout les aspirations instinctives à stabiliser et à perpétuer la vie humaine qui ont fait surgir les religions traditionnelles. Certainement, il croit que sa conception de la religion fondée sur sa métaphysique de la durée pourrait satisfaire encore mieux ces aspirations, ou plutôt les faire complètement disparaître, mais, comme nous venons de le voir, des doutes et des objections restent, ou au moins sont possibles.

Ce sont, croyons-nous, surtout ces doutes et ces objections, c.-à-d. les scrupules de nature religieuse et le souci de la destinée de l'âme humaine, qui ont été les forces psychologiques qui, consciemment ou non, ont déterminé l'orientation de la pensée teichmullerienne dans une direction opposée à celle qui conduit à reconnaître la durée absolue. En tout cas ce sujet a été tout le temps au centre de ses préoccupations: déjà dans un de ses premiers travaux systématiques il essaie d'établir l'immortalité de l'âme, et de même ses derniers travaux et projets se rapportent à la constitution d'une doctrine religieuse. Il ne croit pas qu'on puisse satisfaire les aspirations humaines autrement que par sa doctrine personnaliste, qui reconnaît le caractère substantiel de l'âme humaine et la met à la base de tout l'édifice de l'univers. Selon lui la croyance à l'immortalité n'est justifiable que si l'on relègue l'âme hors du monde phénoménal, qu'on l'exclut du devenir, qu'on la rend intemporelle et immuable. Pour lui, tout comme pour Platon, le temps, croyons-nous,

*) P. Leon, dans „Mind", Octobre 1932., p. 488—489.

était au fond toujours quelque chose comme une privation de l'éternité, comme une part laissée au néant, quelque chose du non-être qui ronge l'être et le rend instable et sujet à la destruction et à la mort. Si la durée est posée comme une illusion perspectiviste c'est parce que la stabilité de la personnalité humaine ne lui paraissait assurée qu'à ce prix. Tel devrait être, croyons-nous, le point de départ pour interpréter convenablement l'opposition de sa doctrine de la stabilité au mobilisme bergsonien.

Est-ce lui, est-ce Bergson qui a raison? Ce serait une prétention démesurée que de vouloir en décider ici en quelques mots. Il est très possible et même probable qu'encore une fois il faudra suivre l'exemple de Platon et dire comme lui à propos des deux thèses analogues dans le „Sophiste" (249 D): „Au philosophe donc... faire sien, comme les enfants dans leurs souhaits, tout ce qui est immobile et tout ce qui se meut, et dire que l'être et le Tout est l'un et l'autre à la fois."*) Il s'agit au fond encore une fois de la vieille question: comment concilier le substancialisme et le génétisme ou heraclitéisme, sous la forme spéciale du personnalisme et de l'absolutisation de la durée. Le personnalisme et la durée, sont ils conciliables — voilà le problème, mais ce n'est pas à nous de le résoudre ici.

Nous nous bornerons à poursuivre, si possible, l'explication des divergences des vues entre nos philosophes. Outre ce que nous avons déjà dit, il convient tout d'abord de noter les influences subies par la pensée de chacun. Pour Teichmuller ces influences sont indiquées déjà par ses études historiques: c'est l'étude de la pensée platonicienne qui a laissé sur lui une empreinte profonde. Il corrige, sans doute, cette pensée mais son influence reste néanmoins visible. On pourrait, certainement, se demander, si ce n'est plutôt à l'école d'Aristote qu'il a été éduqué, et nous ne doutons pas qu'il serait assez aisé de trouver dans son oeuvre un nombre considérable de notions pour lesquelles il serait possible d'alléguer une origine aristotélienne. Tout de même nous croyons que sa conception du réel immuable, l'attraction qu'il éprouve pour la clarté et la

*) Traduction de A. Diès.

stabilité des idées,*) la dépréciation du monde sensible et de la sensation, la conception du devenir du monde comme réglé par des principes réels et leurs lois aprioriques, assumant dans certains cas la forme des types déterminant l'espèce,**) une certaine allure, nous dirions, mathématisante du raissonnement qui apparaît déjà dans le rôle central qu'il attribue à la notion de la fonction — tout cela nous semble attester la prépondérance chez lui de l'influence de la pensée platonicienne. En tout cas nous croyons que Teichmuller lui-même se serait considéré plutôt comme platonicien que comme aristotélien — pour cette simple raison que d'après lui tout ce qu'il y a de bon et de sain chez Aristote vient de Platon, de qui dans la plupart des cas il ne représente qu'une copie inférieure et ailleurs ne fait que développer ce qui est déjà indiqué chez le maître.***) Ensuite, à part Platon et Aristote, on sent dans beaucoup de pages chez Teichmuller que son oeuvre a été précédée par celle de Kant. Certainement, on le sent surtout parce qu'il est toujours préoccupé de le critiquer et de corriger, mais il reste tout de même vrai que s'opposer à une doctrine est aussi une des façons très efficaces de subir son influence, pour cette simple raison que — pour s'opposer — il faut adopter quelque base commune. La phénoménalité de l'espace et du temps et du monde sensible en général, le rôle actif et constructif de la raison — tout cela conçu, certainement, d'une facon très originale et différente de celle du grand philosophe du criticisme, nous semble néanmoins adopté non sans son influence qui d'ailleurs était soutenue ici par la tendance analogue de la pensée platonicienne.

Pour ce qui concerne Bergson, il est évident que chez lui l'influence de la pensée hellénique joue un rôle bien moins important que chez Teichmuller. Si tout de même on veut à tout prix trouver une filiation, c'est non à l'école de Platon (si l'on ne compte pas les traces de l'influence néo-platonicienne), mais plutôt à celle d'Aristote (influence directe et aussi par l'intermédiaire de Ravaisson) qu'il faudra songer, ce qui est suggéré aussi bien par sa thèse latine que par certains points de sa doctrine: négligence du mathématicisme, profession

*) Cf. la citation p. 290.

**) Cf. Darvinismus und Philosophie. p. 69-70.

***) Cf. Studien zur Geschichte der Begriffe, passim.

du réalisme des qualités, orientation biologique, conception de „l'idée directrice" qui rappelle l'entéléchie, etc. Une empreinte plus marquée tout de même nous semble bien lui avoir été laissée par l'empirisme et l'évolutionnisme anglais, et directement et par ses représentants français — Renan et Taine. Il ne retient certes rien de leurs thèses typiques, mais une certaine orientation de la pensée en reste: il reste au moins le choix des problèmes — soit pour les résoudre, soit pour leur répondre par une fin de non-recevoir. Bergson lui-même est bien conscient que de telles influences sont inévitables. Il le dit dans „L'intuition philosophique": un philosophe vit à une certaine époque et il en hérite les problèmes et la façon de les exprimer: comme le tourbillon de vent ne peut soulever que ce qui est sur son chemin, de même aussi la pensée philosophique est déterminée dans son extérieur par ce que les générations précédentes lui ont laissé: problèmes auxquels elle doit s'appliquer, et aussi moyens de s'exprimer. Il estime que cette influence est toujours superficielle. Il se peut, mais très souvent tout de même elle est assez efficace pour pouvoir expliquer certaines sinuosités, très importantes parfois, de la pensée d'un philosophe*).

Mais sans doute ce facteur du milieu et de l'histoire n'est pas le plus important. Sans parler des raisons logiques et en général purement cognitives qui à la rigueur devraient seules guider un philosophe idéal, ce sont surtout les facteurs psychologiques d'ordre volitionnel et sentimental qui déterminent l'orientation d'une pensée.

Nous avons déjà fait allusion à l'importance probable de ces facteurs psychologiques dans l'orientation de la pensée de Teichmuller. A s'en tenir à la lettre des déclarations formelles nos deux philosophes sont „anti-intellectualistes." Mais l'aspect change, si en négligeant ces déclarations, on considère les méthodes et le caractére général des doctrines: d'après les conceptions d'aujourd'hui on pourrait être tenté de considérer Teichmuller comme pas trop éloigné encore de l'intellectualisme,

*) Nous ne prétendons point avoir envisagé toutes les influences de la tradition philosophique sur nos penseurs. Nous nous sommes efforcés moins à trouver les sources de leur originalité (celle-ci étant toujours au fond irréductible), mais à indiquer au contraire les influences plus ou moins extérieures qui aideraient à comprendre moins leur accord (celui-ci tenant, selon nous, à une vision originale analogue), mais surtout la divergence ultérieure de leurs conceptions.

et c'est Bergson seul qui serait le maître véritable de l'anti-intellectualisme. Le troisième changement d'aspect et de qualification des doctrines est apporté par les considérations des facteurs psychologiques qui semblent avoir déterminé les deux doctrines. Sans doute, c'est une tâche autrement difficile, peut être même trop ambiteuse, que de découvrir les ressorts psychologiques cachés d'une doctrine, et on risque de tomber dans l'arbitraire. Mais il est clair aussi que de tels ressorts sont très réels: en droit, sans doute, c'est la raison seule qui devrait présider à la recherche philosophique, en fait ce sont presque toujours des facteurs d'ordre émotionnel ou volitionnel qui décident du choix entre deux thèses, parfois opposées, qui se valent plus ou moins par le nombre ou la qualité de leurs arguments. Ces divers facteurs n'ont certes pas la même importance chez tout le monde: il y a des cas p. ex. où les facteurs émotionnels prennent une importance excessive et alors nous parlons de tendance, d'esprit chimérique etc. Mais dans certaines limites une telle collaboration pour ainsi dire de l'âme entière, même dans la constitution de la science, est un fait normal et même indispensable. Descartes déjà a soutenu cette thèse et Teichmuller lui-même insiste beaucoup sur le rôle du sentiment dans la connaissance.*) Mais, pour en revenir à nos penseurs, le rôle de ces facteurs extra-intellectuels n'est point le même dans les deux oeuvres. Et ce n'est pas chez l'anti-intellectualiste Bergson que l'émotivité a la part la plus large, c'est chez „l'intellectualiste" Teichmuller. Une analyse un peu plus pousée de son oeuvre nous en convaincrait. Sa doctrine personnaliste, avons-nous dit, a été, selon toute probabilité, fortement déterminée par des facteurs extra-intellectuels. Son style confirme cette opinion: nerveux et fougueux il semble toujours tendu et vibrant sous une pression affective. Ce n'est pas de choses indifférentes pour lui qu'il parle: de là ces traits d'esprit qui à chaque page traversent ses livres, se mêlant parfois à la dialectique la plus abstruse. De là aussi ses calembours, son ironie et les sarcasmes dont il accable les défenseurs des

*) Neue Grundlegung, p. 285, 303-305. Certainement Teichmuller a en vue ici quelque chose comme le sentiment de la vérité. Malheureusement, ce n'est pas la chose la plus aisée du monde, que d'identifier un tel sentiment.

opinions différentes et surtout le pauvre Kant (ce qui à son époque lui à coûté la popularité parmi ses compatriotes.) Tout, chez lui, témoigne qu'il est un caractère actif, volitionnel et passionné, non contemplatif. Par la s'expliquerait selon nous aussi son goût de système et ses efforts pour arriver à des vues d'ensemble.

Contrairement à l'opinion courante, le caractère systématique d'une oeuvre ne signifie point, croyons nous, qu'elle soit le produit surtout le l'intelligence. L'intelligence à elle seule se dissipe dans des analyses et dans des synthèses, mais surtout dans des anlyses, au gré du jeu des lois mécaniques de l'association. L'unité et la cohérence supposent une fin, que seules des forces extra intellectuelles peuvent fournir. Plus cette fin est attractive, plus elle est persistante, plus aussi l'oeuvre de l'intelligence est systématique. Ce sont donc avant tout les types volitionnels et passionnés qui, convertis à la spéculation, donnent des oeuvres systématiques. C'est la raison, croyons-nous, du caractère systématique de la philosophie allemande en général. En tout cas, sous ce rapport Teichmuller est loin d'être un „intellectualiste" ou plus exactement, un type intellectuel, — il en est plutôt le contraire. Cela n'exclut évidemment pas qu'il ne mérite ce titre dans un autre sens: comme esprit dirigé par des fins précises il a cette particularité qu'il appuie d'autant plus sur l'appareil logique qu'il aspire davantage à parvenir à son but. Quel était ce but, au moins principal, nous l'avons déjà conjecturé: c'est l'établissement d'une conception du monde qui pourrait satisfaire les aspirations d'une âme soucieuse de sa déstinée.

L'oeuvre bergsonienne, au contraire, envisagée de ce côté, se présente sous un tout autre jour. Il n'y a aucun doute, que d'après son oeuvre il est beaucoup plus près du pôle contemplatif que du pôle affectif. En tout cas peu de choses dans son oeuvre s'imposent comme expression d'un sentiment. Son style, accordé à certaines notes, ne s'élève jamais au dessus d'elles: clair et un peu froid il ne se trouble jamais. Même les splendides comparaisons qu'on lui a parfois reprochées, sont parfaitement froides, — telles des arabesques pour divertir et instruire. Son oeuvre dans son ensemble paraît ainsi n'être qu'une manifestation de la fonction cognitive qui domine l'affectivité. Certainement, cette fonction cognitive n'est pas celle qui s'épuise par l'enchaînement

des idées: c'est plutôt celle qui procède par des visions directes de divers côtés. La philosophie bergsonienne tourne autour d'un centre, c'est toujours la même chose qu'elle vise et dont elle détermine la direction par sa méthode „des lignes convergentes". En tout cas Bergson est loin d'être un type affectif, comme on semble parfois l'induire de son opposition à l'intellectualisme: son oeuvre au moins est celle d'un „cognitif," si l'on peut dire, ou pour user d'un terme plus habituel, d'un „contemplatif."

Cette oeuvre serait-elle ainsi privée de tout facteur émotionnel dirigeant? Nous ne le croyons pas, — il n'y a pas de grande oeuvre sans cela — mais il est bien caché et il faudrait des analyses plus serrées pour le faire apparaître. En tout cas l'affectivité y est dominée par l'élément cognitif, et c'est le seul fait qu'il nous importe et suffit de constater ici. De là provient, croyons-nous, aussi le caractère moins lié de ses travaux — ils donnent l'impression d'une série d'études, d'une suite de vues et non pas tout à fait d'une pièce faite d'un seul coup. C'est la faculté cognitive abandonée à elle seule: l'auteur est prêt à accueillir tout ce qu'elle apportera, — il ne sait pas d'avance ce que cela sera, et il fait son possible pour que ses préférences subjectives ne viennent pas brouiller la clarté de sa vue. Aussi ses analyses n'aboutissent elles pas aux dogmes, aux résultats fixes bien arrêtés, car l'affectivité seule peut y conduire. Mais que son génie n'est pas étranger aussi au sentiment, son dernier travail sur la morale et la religion le prouve suffisamment; il contient des pages exceptionnelles où une chaleur intérieure s'épanche et se fait sentir. Il s'agit alors de la destinée de l'homme individuel et de celle de l'humanité toute entière. On sent que pour l'auteur cette question n'est pas, seulement un objet de spéculation, mais aussi de voeux, d'espérances et de craintes, en un mot d'aspirations sentimentales. C'est aussi dans ce travail que l'auteur s'avoue enclin à un certain mysticisme; jusqu'alors il s'était défendu contre une telle interprétation de son oeuvre.

Il reste tout de même que dans son ensemble, loin d'avoir un caractère dionysiaque, comme on semble parfois l'avoir supposé, l'oeuvre bergsonienne nous apparaît *dans sa forme* comme une digne offrande sur l'autel d'Apollon. Il y a peut être en cela un certain désaccord entre la forme et le

contenu qui semble viser sinon à la négation de l'esprit apollinien, du moins à la restitution en ses droits de celui de Dionysos. C'est peut-être encore une dernière ressemblance entre les deux doctrines qui nous occupent: comme nous venons de le voir un désaccord semblable existe aussi chez Teichmuller — quoique dans le sens contraire. En tout cas, si l'on veut appeler, comme on le fait souvent, Bergson un anti-intellectualiste et Teichmuller un intellectualiste, on s'aperçoit à la réflexion qu'on ne le peut que sous certaines réserves et que les épithètes sont aussi interchangeables: une preuve de plus du caractère conventionel et du peu de valeur de telles dénominations.

Il n'y a aucun doute qu'avec ces réflexions rapides et nécessairement sommaires nous n'ayons encore épuisé ni toutes les ressemblances, ni toutes les divergences, curieuses autant qu'instructives, des deux doctrines. Ainsi on pourrait signaler encore l'accord de nos philosophes dans la négation de l'apriorisme des catégories de l'entendement au sens kantien,*) la négation de la réalité de l'idée de néant, l'explication de l'instinct comme d'une continuation du travail organisateur de la vie, etc... Mais le fait le plus important, dont tous les autres

---

) Cf. Teichmuller, Logik und Kategorienlehre, chap. Kategorie der Function: „Diese Kategorie ist *die Function* der Beziehungspunkte und wir verstehen darunter die Einheit des Verschiedenen, sofern diese Einheit als eine neue von den Beziehungspunkten verschiedene Qualität im Bewusstsein entsteht. Man könnte nun glauben, wir hätten diese Function oder diese Kategorie schon vor den Beziehungspunkten und wendeten sie bloss *willkürlich* darauf an, ähnlich wie es sich *Kant* mit seinen Kategorien gedacht hat, welche bei ihm die allezeit bereit liegende Futterale sind, um die Erscheinungen nach Wunsch herein zu stecken. Denn man könnte sich doch vornehmen, jetzt einmal jene zwei Dinge ihrer Grösse nach zu vergleichen, und nun hingehen und die Messung ausführen. Weit gefehlt. Wer sich so entschliesst, dem muss früher schon einmal oder oftmals unwillkürlich bei Anwesenheit zweier Bilder im Bewusstsein der Gedanke aufgegangen sein, das eine sei kleiner als das andere. Erst nach dem die Beziehungspunkte unabhängig von seinem Willen früher in ihm Funktion gehabt haben, die wir als Bewusstsein des Grössenverhältnisses bezeichnen, kann es ihm in den Sinn kommen, später auch willkürlich die in ihm entstandene Kategorie auf neue Gegenstände anzuwenden". Pour Bergson, cf. L'évolution créatrice, p. 165, „on reste encore dans le vague ou dans l'arbitraire tant qu'on voit dans l'intelligence une faculté destinée à la spéculation pure. On est reduit alors à prendre les cadres généraux de l'entendement pour je ne sais quoi

similitudes ne sont que des conséquences, est que nos penseurs tous les deux se détachent du courant qui dominait la philosophie occidentale depuis 300 ans et qui s'exprimait dans le culte exclusif de la raison jusqu'à la rendre, dans la philosophie de Kant et de ses successeurs immediats, le Dieu tout puissant du monde. Le règne de ce Dieu s'est révélé dur pour l'homme: toutes ses autres facultés se sont trouvées par suite dépréciées, et ses liens les plus intimes avec l'univers entier, coupés. L'associationnisme, le mécanisme, le machinisme — les suites et les contre-coups du rationalisme exclusif — l'asservirent et l'anéantirent en démontrant ainsi que la toute-puissance à laquelle il espérait à parvenir par ce culte de la raison n'était qu'une illusion. De là ces cris de tristesse, de révolte et de désespoir chez un Maine de Biran, un Schopenhauer, un Kierkegaard, un Nietzsche. Teichmuller et Bergson appartiennent tous les deux à ce même contre-courant, à ce mouvement de la révolte contre un intellectualisme étroit. Tous les deux voient que l'intelligence n'est qu'une partie de la nature de l'homme, tous les deux ont une conscience très vive que la vie est beaucoup plus riche, plus large, plus profonde que n'en doute un rationalisme doctrinaire. Le fond du réel n'est pas pour eux quelque abstraction de la raison, mais ne peut être qu'un centre de force vive, relié par des liens réels, non pas trouvables seulement à la réflexion, mais aussi sentis et vécus, à la totalité de l'univers qui lui non plus n'est pas un assemblage incohérent, une „poussière

---

d'absolu, d'irréductible et d'inexplicable. L'entendement serait tombé du ciel avec sa forme, comme nous naissons chacun avec notre visage," et. p. 224.: „Elle (la solution) consisterait à dire que ni la matière ne détermine la forme de l'intelligence, ni l'intelligence n'impose sa forme à la matière, ni la matière et l'intelligence n'ont été réglées l'une sur l'autre par je ne sais quelle harmonie préétablie, mais que progressivement l'intelligence et la matière se sont adaptées l'une à l'autre pour s'arrêter enfin à une forme commune." Au fond cette solution bergsonienne est toute proche de celle de Teichmuller: pour celui-ci aussi les catégories naissent d'une „collaboration" du réel (die Beziehungspunkte) et de l'intelligence, et cette analogie de la solution s'accentue encore davantage par le fait que pour tous les deux les catégories (ou les idées) sont d'abord vécues, senties, perçues comme des activités et seulement ensuite érigées en concepts. Pour Teichm. cf. ib., pour Bergson—ses discussions sur la nature de l'idée générale, Matiére et memoire, p. 170 et sq.

sensible", simple „hyle" pour la raison constructrice, mais un organisme de nature psychique. Par cette conception dynamiste tous les deux tendent ainsi — quoique par des voies différentes — d'une part à restituer à l'homme l'intégralité de sa nature, et, d'autre part, à réintégrer cet homme lui-même dans la totalité de l'univers. Certainement, ce détachement, du courant rationaliste n'est pas également radical chez les deux penseurs: il est plus complet chez Bergson, mais, malgré les apparences de la méthode, il est très réel chez Teichmuller aussi, — et ce n'est pas en vain que Nietzsche a pu s'inspirer de lui. Si Bergson dans sa critique de l'intelligence semble parfois aller jusqu'aux conséquences extrèmes et toucher ainsi au paradoxe, Teichmuller — lesté par les souvenirs de ses études de la pensée grecque — reste plus près du pôle du rationel et ainsi son réalisme, au moins sous un certain rapport, n'est pas aussi radical qui celui de Bergson, et une partie importante de la „puissance constructive" du moi est chez lui conservée. C'est chez lui par contre que la conception de l'homme semble plus complète, plus soucieuse de le conserver dans toute son intégrité, de n'abandonner aucunement même cette faculté si dangereuse — mais pour cela non moins précieuse — de l'intelligence. Sous ce rapport la philosophie de Teichmuller paraît plus susceptible de développements ultérieurs que celle de Bergson, qui, au moins selon l'interprétation courante — d'ailleurs pas tout à fait juste selon nous — porterait ses critiques contre l'intelligence à l'extrème et couperait ainsi les ailes à la pensée philosophique.

Ainsi nous croyons qu'on pourrait trouver plus d'un rapprochement entre Teichmuller et tel autre courant moderne de la philosophie allemande. Si p.ex.les phénoménologues se reclament de Brentano comme de leur prédécesseur, à cause de son analyse du phénomène psychique et de la séparation du concept de l'acte de celui du contenu, il est évident que ces deux concepts et leur distinction jouent aussi un rôle capital dans toutes les analyses de Teichmuller qui, bien conscient de l'importance de cette innovation, y appuie avec un accent tout particulier. Par son souci de conserver la nature humaine dans toute son intégralité il se raproche parfois sourtout de ce courant de la pensée philosophique issu de phénoménologie qui aime à s'appeler „la philosophie de l'existence" Or, en tant que celle-ci par l'un de ses éléments se rattache aussi à la direction

représentée par Bergson, nous trouvons encore une nouvelle raison pour rapprocher les deux philosophes.

Les ressemblances, sur certains points importants de leurs doctrines, ne sont pas dues au hasard, — elles proviennent de quelque vision commune, d'une inspiration analogue, d'un changement similaire dans la façon d'envisager les problèmes fondamentaux de la philosophie. Dira-t-on que les différences entre eux restent néanmoins plus nombreuses et plus importantes? Il n'y a malheureusement aucune mesure pour évaleur la portée de ce „plus". Nous croyons déjà avoir montré pour certaines de ces divergences que souvent elles tiennent plutôt aux mots qu'à la pensée, et il y en a d'autres qui sont de nature complémentaire. Ainsi nous sommes ramenés à ce que nous avons déjà dit au début de notre étude et ce que nous avons tâché de confirmer par notre analyse: les oppositions des philosophes — plus précisément des grands philosophes—ne sont jamais ni si artificielles, ni si arbitraires que semble parfois le croire une certaine critique, hostile à la philosophie. Il y a une certaine opposition de vues qui atteste davantage l'unité de la pensée philosophique que ne le feraient certains accords. Pareils aux appareils optiques de diverses constructions, de diverses dispositions, de diverses destinations, comment pourrions-nous avoir la même image d'une seule et même réalité? L'accord complet dans ce cas serait plus affligeant que le désaccord. Au contraire, même des images diverses dans certaines conditions peuvent déposer pour une seule et même vérité. Il suffirait d'établir au moins approximativement les causes de la diversité.

WLADIMIR SZYLKARSKI

Teichmüller im Verkehr mit seinen Zeitgenossen

Non tam tractasse quam tractantibus materiam praebuisse videamur.

Cyprianus.

Anna Teichmüller
in herzlicher Dankbarkeit
für die Führerschaft
durch die Nachlass-Schätze
ihres grossen Vaters

Teichmüllers Briefwechsel mit Lotze.

> Ich betrachte Lotzes Metaphysik als ein reiches Schatzhaus von Gedanken, woraus die Denkenden immer mit Genuss und Dankbarkeit Stoffe zur Anregung und Belehrung entheben können. Lotze selbst aber möchte ich mit Sokrates vergleichen, der nicht ein fertiges und festes Resultat hinstellen wollte, sondern als Maieutiker hilfreich der Entbindung der Begriffe durch Fragen und Kritik sich weihte. Darum würde man seinem ernsten Vorhaben zuwider sein, wollte man durch irgend einen von ihm ausgesprochenen Gedanken sich blenden und lähmen lassen. Denn unser deutscher Sokrates ist kein Freund weder fremder noch eigener Autorität, sondern nur der Wahrheit.
>
> Teichmüller. Kategorienlehre 187.

„Ehe ich mich in Göttingen habilitierte — schreibt T. am 25. IX. 87 an Rudolf Haym — hatte ich von Lotze kaum dem Namen nach etwas gehört; denn ich steckte ganz in aristotelischen Arbeiten". Wer, wie ich, den gesamten Briefwechsel und die sonstigen Dokumente aus T-s Jugendzeit durchgearbeitet hat, wird die Behauptung T-s, Lotzes Schriften und Ideen seien bis zum J. 1860 nicht in seinen Gesichtskreis getreten, voll bestätigen: erst nach T-s Habilitation in Göttingen taucht der Name Lotzes auf, um dann allerdings recht oft wiederzukehren.

Neben Aristoteles, der den Hauptgegenstand seiner Studien in seinen Lehrjahren (bis 1860) bildete, beschäftigte sich T. mit stets wachsender Liebe mit Platon, studierte fleissig Kant und Herbart und vertiefte sich in die grossen Systeme der deutschen

idealistischen Philosophie von Kant bis Hegel. Besonders stark aber fesselte ihn nicht die von Kant ausgehende Ideenbewegung, sondern die von Leibniz in ihren Grundzügen ausgebildete Weltanschauung. In einem Brief an die Braut Anna von Cramer vom J. 1860 bestimmt T. die Richtung, in der sich seine Ideen bewegen, folgendermassen:

„Ich verfolge in der Philosophie eine Bahn, die durch die Namen Leibnitz und Aristoteles charakterisiert werden kann. Sonst habe ich mit keiner der modernen Schulen was zu schaffen. Mit Trendelenburg stimme ich durch Aristoteles, durch Leibnitz weichen wir voneinander ab".

Im Frühling 1860 will T. sich habilitieren und überlegt, welche Universität er dazu wählen solle. Zunächst hat er Lust nach Heidelberg zu gehen, Trendelenburg aber redet ihm dies aus und empfiehlt Jena. Bevor er sich aber endgültig entschieden hat, besucht er Göttingen und wird von Lotze überredet sich dort niederzulassen. „Lotze — schreibt T. an Dalton d. 30. III. 60. — schilderte mir alle gesellschaftlichen Verhältnisse Jenas als so zerrissen, zum Teil sogar als offen unsittlich, ausgetauschte Ehen, Zwist, Reminiszenzen der genialen Epoche, dass ich Göttingen vorzog".

Über den Verlauf der Habilitation und den liebenswürdigen Anteil, den Lotze an ihr genommen hat, berichtet T. ausführlich seinem hochverehrten Berliner Lehrer Trendelenburg in dem Briefe vom 30. III. 60: „Obwohl er (Lotze) in mir halb und halb einen Wiedersacher sah, forderte er mich auf zu bleiben. Nun las er meine beiden Abhandlungen, dann folgte die Probevorlesung vor der Fakultät (7 Herrn) und das Kolloquium. Wir sprachen besonders von Heraklit und Parmenides. Lotze wollte mir zeigen, dass eine Naturerklärung doch möglich sei, auch wenn alles sich beständig bewegte. Ich verteidigte Plato und griff sein Beispiel von der geschwungenen Saite, die kontinuirlich anders klingen soll, wenn das Gewicht kontinuirlich gesteigert wird, an, weil die in dem unmerklichen Zeitmomente gegebene Qualität des Tons doch unveränderlich dieselbe bliebe und nicht c sich in nicht -c verwandle, folglich das allgemeine Fliessen von ihm nicht streng genug gefasst werde. Er meinte, so streng hätte es auch Plato nicht gemeint, und ging dann auf Aristoteles Seins-Begriff über und wollte eigentlich, dieser sollte das ὄν und das bloss logische ἀληθές nicht geschieden haben.

Ich verteidigte meinen Autor. Dann wollte er Parmenides gegen Aristoteles schützen. Und glaubte in Leibnitz und Aristoteles einen gleichen Begriff der Substanz zu finden, Einerleiheit der Monaden mit dem εἶδος Ich meinte, bei Aristoteles sei Achilles Peleus Sohn; das εἶδος erzeuge; bei Leibnitz sei Achilles seit Ewigkeit da und der Saame werde nicht erzeugt, sondern nur poussiert. — Ein paar Tage darauf war die öffentliche lateinische Disputation. Dorner (Prorector), Waitz, Höntz waren gekommen. Ubbelohde griff das Naturrecht an — schwach. Moller, ein Krausianer, ging gegen Sie, d. h. er hob immer Ihre Verdienste hervor und griff so wenig an, dass ich immer interpellierte, dicas tandem, cur minus sufficiat Trendelenburgii doctrina. Endlich meinte er, Sie hätten den modus, wie der Zweck die wirkenden Ursachen bestimme, nicht genug aus einer ‚Psychologie der Materie' angegeben; ich antwortete, dass Sie den modus dem Verhältnisse der Begriffe nach vollkommen klar und bestimmt gezeigt hätten allerdings aber, um das W e r d e n zu erklären, nur das Platonische Bild des πείθειν gelobt hätten, weil Sie diesen Übergang entweder an sich für unerklärlich durch starre Begriffe hielten oder die Erforschung im einzelnen den einzelnen Wissenschaften anvertrauten. Darauf meinte Moller, es wäre dies allerdings auch von niemand sonst geleistet und Ihre Verdienste um Teleologie seien sehr anzuerkennen. Weil er Sie in einem Plural mit anderen gebracht hatte, so schloss ich Trendelenburgii merita quod agnoscis, valde gaudeo; sed si eum i n t e r ceteros pro teleologia pugnasse putas, a vero longe abhorres! ille enim non i n t e r ceteros sed c o n t r a ceteros et praecipue contra Herbartium et Hegelium causae finalis rationem primus ostendit et defendit. Haec ut corrigas, vir doctissime, rogo. Nun wandte ich mich an die corona und zu meiner freudigen Überraschung und grossen Spannung trat Lotze mit seinem adsum! auf und griff meine erste These an. Er sprach sehr flüssig Latein, nur nicht deutlich genug. Er leugnete die Möglichkeit, immutabilis und vivus zusammenzudenken. Ich wies auf die lebendigen Pflanzen- und Tierformen. Er wollte ihre Unveränderlichkeit nicht zugeben. Ich hetzte die Botaniker und Zoologen gegen ihn, deren species und genera er zestören wolle. Darauf ging er gegen das vivus, offenbar mit der Herbartschen Unterscheidung von Leben und innerer Tätigkeit. Ich urgierte, dass der fons vitae auch vivus

sei. Er meinte, man brauche nicht immer den fons zu suchen und könnte doch die Dinge verstehen z. B. beim Flusse. Ich nahm den Vergleich nicht an, weil der Fluss keine innere Einheit habe wie das Tier, wo die Einheit das Hervorbringende und Wesen selbst sei. — Zum Schluss dankte er auf die liebenswürdigste Weise (und verwirrte dadurch meine schon vorbereitete gratias, die ich nun steigern musste) für die Beantwortung seiner Einwürfe und meinte, wir wären wohl im Grunde einverstanden, die Differenzen würden wih wohl noch oft in seinem Hause besprechen. So hatte der liebe Mann meiner Disputation das Salz beigemischt".

Mit derselben Anerkennung spricht T. von Lotze auch in einem gleichzeitigen Brief (29. III. 60) an seine Braut: „Was mich ganz ungeheuer gefreut hat, ist, dass ich ohne alle Protektion alles erreicht habe; denn ich kannte keinen dieser Herren, die über mich zu entscheiden hatten; ja gegen meine zukünftigen Kollegen hatte ich sogar geschrieben z. B. gegen Prof. Ritter (den berühmten Verfasser der Gesch. d. Phil.) und gegen Lotze's Ansichten waren mehrere meiner Thesen gerichtet. Trotzdem haben sie mich mit so viel Achtung und wohlwollender Anerkennung behandelt, dass ich die sittliche Haltung der Herren nur in hohem Grade ehren kann".

In T-s Schilderung möchte ich zwei Punkte besonders hervorheben. 1. In allen Sätzen, die T. gegen Lotze verteidigt, tritt seine aristotelische Schulung zu Tage. Er hat in der antiken Lehrstube die Kunst der begrifflichen Prägung und Unterscheidung ausgebildet und befindet sich in dieser Hinsicht seinem Gönner gegenüber, der diese Schule nicht durchgemacht hat, in entschiedenem Vorteil. 2. Es wird wohl auf diese Schulung zurückzuführen sein, dass der jüngere Denker den aristotelischen Substanzbegriff vom leibnizschen deutlich und bestimmt scheidet, wogegen der ältere den ungeheuren Unterschied zwischen beiden nicht bemerkt. Und es ist ein Unterschied, der von allergrösster Wichtigkeit für die Gestaltung einerseits der idealistischen, andrerseits der spiritualistischen Weltanschauung ist: wer hier Platon und dem grössten Ordner seines Erbes folgt, der kann nicht umhin, geraden Weges zur idealistischen Weltansicht zu kommen, wer sich Leibniz zum Führer wählt, der wird zum Anhänger der spiritualistischen Wirklichkeitsauffasung, wer schliesslich den Unterschied zwischen

der platonischen und der leibnizschen Seinslehre nicht scharf genug fasst, der muss beständig zwischen der idealistischen und der spiritualistischen Metaphysik schwanken, bald den platonisch-aristotelischen, bald den leibnizschen Weg betreten, ohne seine Wahl endgültig treffen zu können. Dies ist der Fall sowohl mit T-s grössten Vorgänger im XIX Jh. Lotze, als auch mit seinem bedeutendsten Schüler Rudolf Eucken, der die Fäden des idealistischen und des spiritualistischen Ideengewebes fortwährend miteinanderverwebt und so ein zwar anregendes aber dennoch mit unheilbaren inneren Widersprüchen behaftetes Ganzes zu Stande bringt.

Man hätte erwarten könen, dass die gelegentlich der Habilitation angeknüpften freundschaftlichen Beziehungen schon in der unmittelbar darauf folgenden Zeit ihre weitere Vertiefung und Festigung erfahren haben. Mit einiger Verwunderung stossen wir aber in T-s Briefwechsel auf Stellen, aus denen hervorgeht, dass wenigstens in den ersten Monaten seines Göttinger Lebens der junge Gelehrte keinen rechten Weg zum alten Meister gefunden hat.

„Curtius (der berühmte Altertumsforscher) selbst — schreibt T. an seine Braut am 19. III. — mag ich sehr gern. Liebe Aniuta, er gefällt mir bis jetzt am besten von allen Göttingern: schlimmes Zeichen, denn er ist kein Göttinger." Und einen Monat später (16. IV.) „Gestern Abend war ich bei Prof. Lotze. Ich weiss doch kaum, ob dir seine Frau gefallen wird, auch er wahrscheinlich nicht. Man sprach auch von dir und freute sich auf deine Bekanntschaft." — Diese Stellen machen einen etwas sonderbaren Eindruck, wenn man sich daran erinnert, was T. über Lotzes Auftreten bei seiner Habilitation mitteilte und dann folgende Äusserung in einem Brief an seinen Petersburger Freund, Pastor Dalton vom 30. III. 60. liest: „Gestern Nacht gab ich den hiesigen Kollegen (Privatdozenten) eine Bowle Punsch im Museum. Prof. Scheering, Curtius, Lotze kamen auch. Man ist sehr liebenswürdig gegen mich; mehr als ich in Deutschland je für möglich gehalten. Ganz russisch. Denn Hospitabilität und Sozialbilität sind κατ'εξοχήν rusische Tugenden".

Wie ist es gekommen, dass T. in seiner ersten Göttinger Zeit sich von Lotze so wenig angezogen fühlte? Vielleicht fin-

den wir eine gewisse Erklärung in den Erinnerungen von Lotzes Kollegen und Schülern, die, wie Julius Baumann und Karl Stumpf, trotz aller Verehrung für den alten Denker, berichten, dass es nicht immer ganz leicht war, im Verkehr mit ihm den rechten Ton zu treffen. Manchmal behandelte Lotze seine Besucher mit einer gewissen förmlichen Höflichkeit, durch die — nach Stumpfs Zeugnis — „bei kurzer Begegnung die meisten sich mehr gedrückt als angezogen fühlten, zumal wenn, wie an den allzu häufigen Kopfweh-Tagen, die grossen dunklen Augen ubeweglich in den Rauch der Zigarre schauten und der scharfgeschnittene, blasse Mund durch hartnäckiges Schweigen den Besucher in Verzweiflung setzte". — Ist T. nicht gerade an solchen Tagen mit Lotze zusammengekommen? Später und zwar bereits in T-s zweiten Göttinger Semester verschwanden die Hemmnisse, die seiner Annäherung an Lotze im Wege standen, vollständig. Es bewährten sich auch in diesem Falle die Worte von Stumpf, dass diejenigen, die Lotze näher traten, ihn lieb haben mussten. „Sie wussten, dass die strengen Augen auch gewinnende Herzlichkeit strahlen, dass der ernste Mund sich zu harmlosen Scherzen öffnen konnte; sie kannten die tätige Freundschaft, die absolute Pflichttreue des Mannes und seine wahrhaft adelige Gesinnung". (Wentscher. Lotze I (1913), 108.)

Zu dieser Einsicht ist T., wahrscheinlich erst in seinem zweiten Göttinger Semester gekommen. Die Befürchtung, Lotze und seine Frau werden seiner Braut nicht gefallen, hat sich gleich bei der ersten Begegnung als falsch erwiesen. Im August 1860 kommt das junge eben vermählte Ehepaar Teichmüller nach Göttingen und ist zunächst damit beschäftigt, des neue Heim einzurichten.

„Den ersten Abend hier — schreibt Frau Anna an ihren Vater am 25. VIII. 60 — als noch überall Kisten herumstanden, und Stroh und Heu alle Eingänge sperrten, fiel es uns erst mit einbrechender Dunkelheit ein, dass wir Licht haben müssten. Gustav ging, es aus seiner alten Wohnung zu holen. Ich kramte in meiner Wäschekiste. Plötzlich erscheint ein Junge vor mir: ‚Habe ich die Ehre Fr. Doktor Teichmüller zu sprechen'. ‚Zu dienen; aber wer sind sie denn?' ‚Meine Eltern, Prof. Lotze, wollten sich das Vergnügen machen, Ihnen das erste Licht anzustecken' usw. usw. Hinter ihm kamen seine beiden jüngeren Brüder, jeder mit einem Leuchter mit brennen-

dem Licht in der Hand, er selbst mit grossem Blumenbouquet bewaffnet als erstes Willkommen. Das war doch sehr nett von den lieben Leuten? Den Tag darauf erschien Lotze selbst und lud uns zum Kaffe ein. Um ihnen gleich näher zu treten, nahmen wir die Einladung an, und wurden auch von der Frau sehr freundlich begrüsst. Ich fand einfache und anspruchslose Herzlichkeit vor, die mir sehr gut gefiel, besonders Lotze selbst hat mir gut gefallen. Es freut mich, dass sich das Verhältnis so leicht, gemütlich und angenehm angeknüpft hat. Auch guten Rat betreffend die Wirtschaftssorgen, habe ich mir dort geholt..."

Man wird annehmen müssen, dass die anmutige Frau T-s zur freundschaftlichen Annäherung zwischen Lotze und T. viel beitrug. Die schriftlichen Spuren dieser Annäherung sind in dem uns erhaltenen Briefwechsel der Familie T. recht sparsam. Die wichtigsten führen wir hier gleich an.

Am 18. IX. 60 berichtet Frau T. ihrem Vater, dass sie Lotze mit Frau und Sohn zum Thee eingeladen hat. Die Schwester Lina hat das junge Ehepaar nach Göttingen begleitet, soll aber bald abreisen. „Bereitswillig nahmen sie's (Lotzes die Einladung) an, und so verplauderten wir denn den Abend sehr gemütlich. Ganz entzückt war die Lotze von Lina und bedauerte es mehrmals, dass sie nicht den Winter über bei uns bleiben könnte. Ihr Entzücken erreichte seinen Gipfel, nachdem Lina uns ihren Weber ganz ausgezeichnet gut vorgetragen, und sogleich kündigte uns die gute Frau eine sehr baldige Wiederholung ihres Besuches an, um Lina noch ein Mal zu hören. Sie ist ein bischen zu lebhaft und mir gefällt ihr Mann mit seiner Ruhe und Gleichmässigkeit ungleich besser". — „Zum Kaffee — heisst es in einem fünf Tage später geschriebenen Briefe — waren wir zu Lotzen's eingeladen. Durch eine grossartige Konfusion tranken wir ihn mit Schöberleins auf der Stegemühle und darauf erst bei Lotze zum 2 t. Mal. Um alles wieder gut zu machen sollen wir heute wieder zum Kaffe hinkommen und wohl oder übel mussten wir es annehmen". — 8. X. „Vorgestern Abend tranken wir den Tee bei Lotzens. Unangemeldet waren wir hingekommen, in der Absicht nur ein Stündchen mit ihm zu verplaudern. Aber sie liessen uns nicht wieder fort. Es war recht gemütlich, besonders gefällt mir seine Art mit seinen Kindern umzugehen; die Freiheit im Sprechen, die er ihnen gibt. Ich bat mir die 4 Knaben zu gestern zum Kaffe aus, was von

den Kindern mit Jubel angenommen wurde. So erschienen sie denn auch gestern, jeder mit einer Gabe in der Hand: 3 brachten mir Blumenstöcke und Ludwig einen Korb voll schöner Früchte. Ich hatte meinerseits hier Vorbereitungen zu ihrem Empfang gemacht und zwar ihnen meine Lieblings-Äpfel im Teig gebacken. — — Die Knaben waren sehr munter. Gustav zeichnete ihnen Soldaten vor, die sie darauf anmalen durften, womit sie sich sehr vergnügt bis 8 Uhr beschäftigten, worauf wir sie selbst nach Hause begleiteten". — 13. X. „Gestern tranken wir nach Tisch auf Einladung bei Lotzens den Kaffee, unter dem Pretext den kleinen Rudolf Trauben pflücken zu sehen. Die Kinder machen mir dort grosse Freude und ich muss sagen, dass ich ganz zufrieden bin, mit diesen Leuten auf solchem Fuss zu stehen, dass jede überflüssige Gêne von selbst wegfällt. Die Gemütlichkeit dort behagt mir so ziemlich". — 20. X. „Nachmittagsvisite von Lotze" erwähnt. Konrad Lotze (der Sohn des Philosophen) kommt, „um mit Gustav französisch zu treiben". „Lotzens und diesen Herrn (Heinrich) von Stein haben wir Sonntag Abend bei uns gesehen und hinterher gehört, sie hätten sich sehr gut amüsiert. Es war auch sehr gemütlich. Lotze erzählte die spasshaftesten Anekdoten auf die lächerlichste Art und Gustav brachte dazwischen ernsthaftere Gespräche auf". — 9. XI. Besuch bei „Lotze, wo ich sehr freundlich aufgenommen und unterhalten wurde. — — Lina soll noch wissen, dass die Lotze sich ihrer immer noch mit derselben Begeisterung erinnert". — 4. II. 61. „Der kleine Lotze ist krank gewesen; ich habe ihn an einem Tage mehrere Stunden lang im Bett unterhalten müssen, während seine Mutter Wurst einmachte! Es war mir dies sehr lieb!".

In der von Falckenberg zusammengestellten Materialiensammlung zur Lebensgeschichte Lotzes finden wir (S. 64) eine Stelle in welcher der „sehr talentvolle junge Privatdozent" Dr. Teichmüller erwähnt wird (Lotzes Brief an S. Hirzel vom 16. XII. 1860).

Die zwei ersten Göttinger Jahre gehören sicherlich zu den glücklichsten im Leben Teichmüllers, und wir werden kaum fehlgehen mit der Behauptung, dass der rege Verkehr mit Lotze ihm besonders viel Freude bereitete.

Im zweiten Jahre der Ehe schenkt Frau Anna ihrem Manne

ein Töchterlein. Zum Taufpaten des ersten Kindes, das den Namen Anna erhielt, wählt das junge Ehepaar Lotze. Eine kurze Notiz über die Taufe finden wir in einem Briefe von Frau T. an ihre Schwester Lina: „Als das Kleine fertig war, erschienen Fitzens, Schöberleins, Lotzens, Wagemanns und Ehrenfeuchters, endlich auch der Pastor. — — Lotze sehr entzückt wirklicher Pate geworden zu sein". (Brief von 26. VII. 61).

Aus dem J. 1862 führen wir nur eine längere Stelle aus dem Briefe vom 1. II. an, der ebenfalls an die Schwester Lina geschrieben war: „Ich nahm neulich von einer Visite bei Lotzen einen sehr lebhaften Eindruck mit. Wir wurden um 12 Uhr angemeldet und klopften daraufhin an seinem Studierzimmer. Er ruft: ‚Herein', und wir treten ein. Unser erster Blick fiel auf seinen Anzug; er bestand aus einem auf der Erde schleppenden Schlafrock aus schwarzem Schafsfell der Kragen mit grasgrünem Tuch überzogen und einer kleinen grauen Tuchkappe. Dann folgten wir mit Bewunderung seinen Bewegungen. Er sass noch am Schreibtisch in Korrekturen vertieft, vor ihm eine Unmasse Bücher aufgeschichtet. Eilig erhob er sich; kurzer Händedruck; dann schnell zum Sopha: ‚Komm Mieze, weg von deinem Platz". Sorgfältig brachte er das Tier erst in eine andere Ecke und bat uns dann an ihrer Stelle Platz zu nehmen, worauf er verschwand um seinen Anzug zu wechseln. Seinen Rock holte er sich aber erst hinter einer schmutzigen blauen Gardine hervor, die in einer Ecke des Zimmers die Stelle eines Schrankes vertrat. Wir hatten nun Zeit uns noch besser im Zimmer umzusehen. Gegen dies Blau standen die rotwollenen Gardinen in sonderbarem Kontrast. Überall Bücherbretter mit sehr schön eingebundenen und geordneten Büchern, auf einem Tischchen ein Teller mit Äpfeln und Apfelsinen; überall Gelehrsamkeit und materieller Genuss, Wert und Plunder in schroffen Gegensatz. Dann unterhielt er uns sehr angenehm, und da wir uns endlich verabschiedeten, begann wieder die alte Presserei zum Längerbleiben, bloss aus Form, denn natürlich sehnte er sich schon wieder nach seiner Arbeit. Wir sagten, es wäre Essenszeit. ‚Glauben sie, dass sie hier nichts bekommen können?' Was sollte man nun darauf antworten? ‚Ja, wirklich, wirklich, meine Frau wird ihnen gleich was bringen, sie brauchen blos zu befehlen'; und dies sagt er, nachdem seine Frau eben erklärt, das Essen wäre noch lange nicht fertig!"

In den Briefen von T. selbst habe ich aus den Jahren 1861 und 1862 nur zwei Stellen gefunden, in denen Lotze erwähnt wird. „Im Briefe vom 26. X. 61. an die Schwägerin Lina, freut sich T. über den Erfolg seiner Vorlesungen: „Meine Kollegien sind trotz Konkurrenz mit Lotze und trotzdem dass fast alle meine jüngeren Kollegen Schiffbruch litten, durch eine günstige Schicksalsfügung zu Stande gekommen". Und im Briefe an Trendelenburg vom 8. IV. 62. überlegt T., ob man nicht eine neue philosophische Zeitschrift gründen sollte, die u. a. auch den Kampf gegen die von den Herbartianern geleitete „Zeitschrift für exakte Philosophie" aufnehmen könnte: „Sie werden — schreibt T. — aus der exakten Zeitschrift (4. Heft, II. Band) gesehen haben, dass die Herbartianer jetzt mit allen Segeln gegen Aristoteles und Sie losgehen, Hartenstein, Zimmermann, Schilling, Geyer u. s. w. — — Grade aber weil solche Leute jetzt schreiben — — so glaube ich fast, dass auch eine philosophische Zeitschrift in Ihrer Richtung, aber mit weitem Programm seine Leser nicht zu suchen brauchte. Hier in Göttingen ist wohl kaum ein Band zu Stande zu bringen; denn Lotze ist zu ungesellig und dabei zur Hälfte noch Herbartianer, Stein obwohl gesellig, doch zu kreuzritterlich..."

Ende September des nächsten Jahres wird T. das zweite Töchterlein Lina geboren. Der junge Vater geniesst sein neues Glück. Da trifft ihn plötzlich der schwerste Schlag seines Lebens. Zwei Tage nach der Geburt tritt bei der Wöchnerin Kindbettfieber ein: „nach Tagen der furchtbarsten Spannung — schreibt Teichmüller — einschlief sie sanft, wie sie sanft gelebt. Ich glaube, nie vorher den Jammer des Lebens gekannt zu haben, seit ich dies erduldet".

So zerschmetternd auch der Schmerz ist, er nimmt dem unglücklichen Witwer nicht die Besinnung im Handeln. Er bringt es über sich, das ganze akademische Jahr hindurch, seine Vorlesungen und Seminarübungen fortzusetzen und wirft sich mit aller Kraft auf medizinische und vornehmlich anatomische Studien, um dem Geheimnisse des Todes näher zu kommen. Die angestrengte Tätigkeit bringt ihm allmählich eine gewisse Abstumpfung des Schmerzes. Aber die Ruhe und die Heiterkeit des Gemütes kann er in der gewohnten Umgebung nicht wiederfinden. Nach langer Überlegung entschliesst er sich Göttingen auf

ein ganzes Jahr zu verlassen und diese Zeit einer grossen Orientreise zu widmen. Aus der Zeit dieser Reise stammt der erste Brief Lotzes an T. Hier erwähnt Lotze zwei andere Briefe, derer Abschriften uns leider nicht erhalten sind.

Auf die freundschaftlichen Beziehungen zwischen den beiden Denkern wirft der Brief das hellste Licht, ebenso auf die hohe Schätzung, die Lotze der wissenschaftlichen Bedeutung seines jungen Freundes entgegengebringt: hält er ihn doch für durchaus wert, sich um den Lehrstuhl an einer deutschen Universität zu bewerben. Eine solche Hochschätzung konnte er nur im persönlichen Verkehr mit dem jungen Gelehrten gewinnen, denn veröffentlicht hat Teichmüller in seinen ersten Göttinger Jahren nur zwei Rezensionen.

1.

Verehrter Freund,

Ihren Brief aus Venedig habe ich erhalten und die Einschlüsse und Aufträge besorgt. Dagegen bedauere ich, erst jetzt zu erfahren, dass Sie mir einen Brief aus Rom zugedacht haben; ich habe ihn nicht erhalten und vielleicht hat ähnliches Schicksal auch andere Ihrer Mitteilungen betroffen, denn seit langer Zeit waren Sie für Göttingen verschollen. Ich freue mich um so mehr, jetzt von Ihrem Wohlergehn und Ihrer baldigen Zurückkunft authentische Nachrichten zu haben, und hätte nun gewünscht, dass Sie eher hier gewesen wären, um günstige Umstände benutzen zu können. So viel ich weiss, ist die durch Waitzs Tod erledigte Professur in Marburg, für welche man Überweg und Bona Meyer im Auge hatte, bis jetzt noch nicht besetzt; ich habe mir erlaubt, als negotiorum gestor Sie dort zu erwähnen, konnte jedoch nichts ernstlicher unternehmen, da Sie nicht vorhanden waren. Wenn die Sache Wert für Sie hat, benutzen Sie vielleicht eine Gelegenheit sich darum umzutun. Professor Cäsar scheint das principium movens zu sein.

In Göttingen ist der alte Zustand. Stein ist abgezogen; wie ich glaube, zu seinem Besten. In der Geschichte der alten Philosophie werden Sie ausser Peix auch noch Dittenberger zu Konkurrenten haben, wenn er nicht selbst mehr Einsicht hat als seine Ratgeber, die diese Vorlesung ganz neu als einen Teil

der philologischen Behandlung der Literaturgeschichte ansehen. Im Übrigen ist nichts Neues geschehen.

Sie setzen mich durch Ihre Frage nach einer Wohnung bei uns in eine wunderliche Verlegenheit. Denn noch immer weiss ich uns selbst in meinem höchst sonderbar verteilten Hausraum nicht gut unterzubringen, brüte über Baupläne, die mir alle nicht gefallen und werde wahrscheinlich genötigt sein, Konraden auszumieten, sobald er Student wird, weil ich in der Tat nicht weiss, wo ich ihn passend einquartieren soll. Es ist richtig, dass andererseits Platz überflüssig ist, aber bei der Einrichtung der Stockwerke und der Treppe ist die Benutzung sehr schwer. Es würde mir ganz angenehm sein, unsere Einsamkeit durch Ihre Gegenwart belebt zu sehen, aber ich fürchte, dass auch wenn es überhaupt möglich wäre, Sie unterzubringen, Ihnen doch der beständige Lärm, den die kunstreich als Schallrohr konstruierte Treppe ganz ungebrochen nach oben leitet, ebenso unerträglich sein würde, wie er mir zu werden anfängt. Zudem kann ich Ihnen noch nicht einmal garantieren, ob die oberen Zimmer im Winter benutzbar sein werden. Vorigen Winter ging es nicht; seitdem habe ich die Öfen umsetzen lassen, aber doch noch nicht erprobt. So bleibt mir nichts übrig, als Sie auf die Zukunft zu vertrösten, falls Sie Ihrer Vorliebe für unsere Einsamkeit treu bleiben.

Dieser Sommer war, wie Sie wissen werden, bei uns erbärmlich, und der vorige Winter hart; kaum einmal haben wir den Platz unter den Tannen benutzen können; Blumen sind traurig missraten, das Obst fällt vor Kälte unreif ab und der Wein bleibt steinhart. Ich preise Sie glücklich, jetzt in Venedig sein zu können und vertauschte gern Göttingen mit dem schönen Süden.

Frau und Kinder grüssen Sie herzlich und wünschen Ihnen nicht blos dort noch den schönsten Genuss, sondern auch hierher baldige glückliche Rückkehr; hoffentlich haben Sie nicht ganz die Resignation verlernt, die nötig ist, um nach so vielem Schönen sich wieder mit dem bekannten Universitätsdörfchen zu begnügen. Leben Sie recht wohl und erfreuen bald durch Ihre Ankunft

Ihren

ganz ergebensten

Göttingen 17. Sept. 64. Hermann Lotze

Im Herbst d. J. 1863 kehrt T. nach Göttingen zurück und bleibt hier bis zu seiner Berufung nach Basel, die im Jahre 1868 erfolgt.

Im Herbst d. J. 1866 verheiratet sich T. mit seiner Schwägerin Lina von Cramer. Im Jahre 1867 erscheint der erste Band seiner „Aristotelischen Forschungen". Bald darauf wird er zum Extraordinarius in Göttingen ernannt. Dies sind die wichtigsten Ereignisse des zweiten Göttinger Lebensabschnitts. In dem Briefwechsel T-s und seiner Frau finden sich nur wenige Spuren ihres freundschaftlichen Verkehrs mit Lotze. Wir haben dennoch allen Grund anzunehmen, dass diese Beziehungen sich weiter entwickelt und vertieft haben. Von irgendwelcher, wenn auch nur vorübergehender Verstimmung wissen wir nicht das Mindeste. An T-s Ernennung zum Extraordinarius in Göttingen hat neben Trendelenburg Lotze mit das grösste Verdienst gehabt: so fasst die Sache T-s Frau in ihrem Briefe an den Vater vom 30. März 1867 auf. Offenbar war dies auch die Meinung von T. selbst.

Im Herbst d. J. 1868 beginnt der Baseler Zeitraum in T-s Leben. Einige Wochen nach dem Antritt der Vorlesungen unterzeichnet T. die Vorrede zum II. Band seiner „Aristotelischen Forschungen", der „Aristoteles' Philosophie der Kunst" enthält. Die Widmung dieses Werkes lautet:

„Herrn Geh. Hofrat Professor Dr. Heinrich Ritter und Herrn Hofrat Professor Dr. Hermann Lotze als ein Zeichen innigster Verehrung und Dankbarkeit gewidmet".

Der Brief, den T. zusammen mit seiner Lotze gewidmeten Schrift, seinem Gönner zugesandt hat, ist uns leider nicht erhalten, wohl aber Lotzes Antwort darauf.

2.

Liebster Freund!

Sie hätten alles Recht, mir zu zürnen. Ich selber habe mir schon lange Vorwürfe über mein Schweigen gemacht und bin leider doch zu nachlässig gewesen, meinen Fehler zu verbessern. Zum Teil freilich habe ich auch eine kleine Bosheit augsgeübt; denn auch Sie waren lange Zeit ohne Nachricht aus unserem Gesichtskreis verschwunden und schienen Göttingen völlig vergessen zu haben. Diese Rache muss ich nun freilich aufgeben und auf Ihre freundlichen Zusendungen und Nach-

richten zuerst mit einem herzlichen allgemeinen Glückwunsch zu dem neuen Jahre antworten.

Ich freue mich, daran sogleich in meinem und all der meinigen Namen einen zweiten Glückwunsch zu dem beifügen zu können, was Ihnen noch das alte Jahr Schönes gebracht hat. Sie haben leider mir so flüchtig von dem Zuwachs Ihrer Familie Nachricht gegeben, dass ich in der Tat nicht weiss, ob ich Ihnen zu einem Söhnchen oder einem Töchterchen zu gratulieren habe; was es aber auch sein mag, es soll herzlich in dieser Welt willkommen sein, und wir wollen hoffen, dass es seinen Eltern viele Freude bringen mag. Grüssen Sie aufs Schönste Ihre Frau Gemahlin, die nun erst, nachdem sie Schweres überstanden, in der Lage sein wird, sich des neuen Aufenthaltes zu erfreuen. Der Sommer wird ihr Gelegenheit geben, sich in der himmlischen Gegend, an deren Pforten zu wohnen Sie so glücklich sind, völlig zu erholen, diesmal hoffentlich ohne Traubenkrankheit. Die übrigen Kleinen haben sich wohl gänzlich erholt; es tut mir herzlich leid, sie nicht dann und wann angetrippelt kommen zu sehen; indessen denke ich der Schweiz nicht auf lange aus dem Wege zu gehen.

Ihren zweiten Band habe ich erhalten und danke Ihnen nicht bloss für dies angenehme Geschenk, sondern auch von Herzen für die freundliche Widmung, deren Gesinnung ich mit gleicher Aufrichtigkeit stets erwidern werde. Ihr Buch kommt gerade zur rechten Zeit, um Ihre neue Wirksamkeit in Basel zu inaugurieren und ich zweifle garnicht, dass es dieselbe günstige Aufnahme finden wird, wie der erste Band. Sie haben eine sehr praktische und angenehme Art, den Stoff durch passende Einteilungen durchsichtig zu machen, einen Vorzug, der leider bei ähnlichen Untersuchungen oft sehr schmerzlich vermisst wird.

Von uns habe ich Ihnen wenig zu berichten, als dass wir bisher durch diesen hässlichen Winter uns gut durchgeschlagen haben; nur meine Nichte ist leider seit zwei Monaten sehr elend gewesen und dies hat uns und unser häusliches Leben sehr empfindlich gestört, doch ist auch sie jetzt auf dem Wege der Besserung. Im übrigen geht es schlecht in Göttingen; alle Welt ist krank. Gestern ist Frau Professor Ritschl nach langen schweren Leiden ihrer Milzkrankheit erlegen, ein höchst trauriger Verlust für Mann und Kinder, den wir seit acht Tagen

freilich immer erwarten mussten, und der nun doch noch überraschend und unglaublich erscheint.

Auch mit unsrem braven Ritter geht es reissend schnell abwärts. Seit über acht Tagen ist er nicht mehr zu seinen Vorlesungen erschienen, und obwohl er noch einmal für den Sommer angekündigt hat, so fürchte ich doch sehr, dass noch dieses Semester uns abermals einen grossen Verlust unserer Universität bringen wird. Es ist unglaublich traurig, dies allmähliche Vergehen mit anzusehen.

Mir hat das Ministerium eine neue Last durch die Teilnahme an der Prüfungskommission auferlegt, aus der Ritter auf eigenen Wunsch entlassen ist. Ich habe gestern das erste Mal eine Prüfung mit abgehalten, die kaum als ein leidliches Maturitätsexamen gelten konnte; acht Arbeiten, die ich schon durchgelesen, lassen mich voraussehen, dass es durchschnittlich nicht viel besser sein wird. Dies sind nun die Früchte einer Maschine, die mit so grossem Geknarre arbeitet. Prof. Havemann, der noch Dirigent ist, liegt seit Weihnachten an hartnäckiger Ischias, ohne Aussicht auf baldige Besserung. Peix ist wolhauf und zieht im Sprechzimmer bald diesen bald jenen bei Seit, um ihm zuzuflüstern, dass es warscheinlich Schnee geben wird.

Nach altem Herkommen schliesse ich hier, weil das Papier zu Ende ist, verspreche aber, Ihnen nicht wieder so lange Antwort schuldig zu bleiben auf den nächsten Brief, mit dem Sie erfreuen werden.

Ihren ganz ergebensten

H. Lotze

1. Februar 69.

3.

Lieber Freund!

Ich bitte Sie heut Abend, zeitig, vor 8 Uhr, zum Thee zu kommen. Dabei erlaube ich mir heute vorauszusetzen, dass Sie meine Einladung jedenfalls annehmen; es scheint mir notwendig. Alles Andere über diese tyrannische Verfügung mündlich.

Ihr ganz ergebenster

Lotze

Montag, 11 Mai.

Die von Lotze ausgesprochene Befürchtung, die Universität Göttingen stehe vor einem grossen Verlust, ist leider rasch in Erfüllung gegangen. Denn zwei Tage später schloss der edle Verfasser der „Geschichte der christlichen Philosophie" die Augen auf immer.

Wer sollte nun Ritters Lehrstuhl einnehmen? Gewiss hegte T. im Stillen die Hoffnung, dass die Wahl der Fakultät vielleicht auf ihn fallen werde und dass ihn dabei sein älterer Gönner und Freund unterstützen werde. Der Gedanke war jedenfalls naheliegend, und es sprechen ihn einige Freunde T-s aus: „Haben Sie eine Ahnung — schreibt ihm H. von Stein am 5. II. 69. — wer sein (Ritters) Nachfolger sein wird, oder denken Sie selbst daran?" Es vergehen mehrere Monate und T. sieht mit Bedauern, dass seine Hoffnungen nicht in Erfüllung gehen. „Wie ich höre — schreibt ihm Ritters Wittwe am 13. VII. 69. — wird Baumann wirklich Professor der Philosophie hier werden, Nachfolger meines Mannes will aber Lotze sein, wie mir gestern seine Frau sagte, und Baumann soll in Lotzes Stelle treten."

Bald darauf kam auch aus Berlin von Trendelenburg die Nachricht, dass Baumann von der Fakultät in der Tat und zwar einstimmig gewählt sei. „Das Ministerium — fügt Trendelenburg hinzu — hat schwerlich Grund die Berufung, für die sich Lotze soll interessiert haben, irgendwie zu beanstanden. Denn Baumann ist ein umfassender, beharrlicher, scharfsinniger Kopf". Eine ähnliche Auffassung finden wir auch in einem bedeutend später geschriebenen Briefe des berühmten Göttinger klassischen Philologen Hermann Sauppe an T. von 24. X. 1869:

„Sie fragten mich damals, wie wir dazu gekommen seien Baumann für Ritters Stelle vorzuschlagen. Ein älterer und bedeutender Mann war nicht vorhanden: Zeller war hier bei der theologischen Fakultät nicht durchzubringen und seine spekulative Begabung ist ja wohl nicht sehr bedeutend, seine hervorragenden geschichtlichen Arbeiten liegen gedruckt vor, auch ist er schon ziemlich vorgerückt in Jahren. Überwegs Buch über Platon kann ich nicht sehr hoch stellen und noch weniger macht seine Geschichte der Philosophie den Eindruck selbständiger und tiefer eingehenden Studien. Dem gegenüber wussten wir, dass Baumann ein ausgezeichneter Lehrer sei, vielseitige theologische, philologische, wie philosophische Studien gemacht habe, und für seine Energie und Produktivität schien uns hinrei-

chend zu sprechen, dass er bei angestrengter Gymnasialtätigkeit es möglich gemacht habe, die beiden Bände über Raum, Zeit etc. zu schreiben. Dies Buch selbst aber wurde von Lotze, wie von Trendelenburg so entschieden günstig beurteilt und als bedeutend hervorgehoben, dass wir auch von dieser Seite im Recht zu sein glaubten ihn vorzuschlagen. Ob wir wirklich Recht hatten, muss freilich die Zeit ausweisen."

Aus Sauppes Briefe konnte T. entnehmen, dass für seine Kandidatur niemand in Göttingen eingetreten sei. Zwei Monate später erhielt er einen Brief von Lotze, der die Mitteilungen Trendelenburgs und Sauppes bestätigte. Was Lotze über Baumanns Berufung schreibt, klingt wie eine gewisse Rechtfertigung: sie sei ursprünglich nicht so sehr von ihm ausgegangen, wie dies T. vielleicht annehme, er habe an ihr vor allem deshalb mitgewirkt, weil er von allen Seiten dem Wunsche begegnete, Baumann für Göttingen zu gewinnen.

4.

Unüberwindliche Briefscheu, lieber Freund, und weiter wahrhaftig nichts ist daran Schuld, dass ich erst heute wie ein armer Sünder komme, um endlich Ihren sehr freundlichen und mir willkommenen Brief zu beantworten. Doch können Sie zu meinen Entschuldigungen allerdings noch hinzufügen, dass ich mich lange Zeit ebenso wenig recht wohl befunden habe, als es leider nach Ihrer Beschreibung bei Ihnen der Fall gewesen ist. Hoffen wir beide das Beste von dem neuen Jahre, zu welchem mein ganzes Haus dem ganzen Ihrigen die herzlichsten Glückwünsche sendet. Zu meiner grossen Genugtuung höre ich und sehe es auch aus Ihrem Briefe, dass Sie sich in Basel gefallen, und dass Sie auch andern gefallen, habe ich aus unverdächtiger Quelle nebenbei mit Freude erfahren. Bei der grossen Eigentümlichkeit der Basler Bevölkerung war dies ein Punkt, für den niemand garantieren konnte; mögen Sie ferner so glücklich sein, alle Klippen zu vermeiden, die dem Deutschen in der Fremde drohen!

Ich habe gestern Ihre Anzeige von Trendelenburg, für deren Zusendung ich danke, gelesen, nachdem ich wenige Tage vorher dessen kleine Streitschrift gegen K. Fischer erhalten hatte. Dieser Arme tut mir beinahe leid, so doppelt an die Kreide zu kommen, doch hat er es freilich an sich verdient,

und es ist auch dem Korrespondenten der Augsburger Zeitung zu gönnen, doppelt zurecht gewiesen zu werden. Werden Sie nun nicht bald eine Fortsetzung Ihrer aristotelischen Studien erscheinen lassen? Oder raubt Ihnen die Professur noch ein wenig zu viele Zeit? Ich selbst bin leider fast arbeitsunfähig, da so vielerlei kleine Beschäftigungen mich bisher zu jedem grösseren Unternehmen unlustig machen, doch hoffe ich im Jahre 1870 den ersten Teil eines endlich zusammenstellenden Systems der Philosophie fertig zu bekommen, welcher die Logik, nämlich die formale alte sehr kurz, die angewandte oder operative moderne Logik sehr ausführlich, zugleich mit einer Reihe kleiner Abhandlungen über einzelne Punkte enthalten soll. Aber je älter man wird, desto mehr Grausen empfindet man vor der ersten Zeile, der dann noch einige Tausende folgen sollen.

In Göttingen hat sich der Ton der alten Zeit gründlich geändert, gebessert leider in keiner Hinsicht; höchstens sind die früheren Animositäten ein wenig abgestumpft; die kleinstädtischen Manieren des neuen Grossstaates sind immer von neuem überraschend. Unser neuer Kollege Baumann erfüllt unsere Wünsche redlich; er selbst und seine junge Frau sind ein sehr erfreulicher Zuwachs unserer Gesellschaft. Wie weit ich mich philosophisch mit ihm verständigen werde, weiss ich noch nicht, aber ich ehre vorläufig seine Unbefangenheit, Gründlichkeit und Gelehrsamkeit. Seine Berufung war usprünglich nicht so sehr mein Werk, wie Sie vielleicht glauben; ich begegnete aber von allen Seiten dem Wunsche, ihn zu gewinnen, und da ich allerdings nichts einzuwenden hatte, so habe ich, um einen einstimmigen Vorschlag zu ermöglichen, mich dann lebhaft diesem Plan angeschlossen. So war es möglich, z. B. Kuno Fischer zu vermeiden, dessen Name doch auch unter uns genannt wurde. Hoffen wir nun, dass unsere Wahl sich durch den Erfolg rechtfertige.

Ihren Bekannten in Göttingen geht es, so viel ich weiss, allen gut. Meine beiden Söhne grüssen schönstens, sie sind beide jetzt ungeniessbar; der älteste, der im Sommer promoviert hat, bereitet sich zum Staatsexamen, der zweite zum Maturitätsexsamen vor; nur der kleinste ist von solchen Schreckbildern noch unbefangen und freut sich auf Weihnachten. Ihre Frau Gemahlin wird jetzt ebenso wie meine Frau, die eben

in der Stadt die Kaufläden durchschwärmt, alle Hände voll zum Christfest zu tun haben; aber so viel Zeit wird sie haben, von Ihnen unser aller herzlichste Grüsse anzunehmen und den Wunsch, dass die hübschen Kleinen alle sie in fröhlichster Gesundheit an dem entscheidenden Abend umringen mögen. Ich bedauere lebhaft die weite Entfernung, die uns trennt; denn bei meiner Unfähigkeit zu jeder briefstellerischen Auszeichnung muss ich befürchten, dass Sie bei jedem längeren Schweigen an der Aufrichtigkeit der treuen Freundschaft zweifeln, mit der ich dennoch in Warheit immer bleibe

Ihr ganz ergebenster

Hermann Lotze.

Göttingen, 21. Dec. 69.

Im Frühjahr d. J. 1871 geht T. nach Dorpat, um dort bis zum Ende seines Lebens zu wirken. Vom Februar 1872 besitzen wir einen Brief von Lotze an T.

5.

Liebster Freund!

Vor zwei Tagen gelangte hier ein mysteriöses Paket aus Berlin an, dessen eröffnete Hülle ein zierlich in Holz geschnitztes Wandkörbchen zur Aufbewahrung von Briefen enthielt; in ihm selbst war jedoch k e i n Brief und ebenso wenig war ihm einer vorausgegangen oder nachgefolgt. Ich würde daher als ein seinen Beruf gänzlich verfehlender Oedipus vor diesem Rätsel gestanden haben, wenn sich nicht unter dem Papierfüllsel, mit dem das Paket ausgestopft war, noch ein Kuvert mit zwei Photographien gefunden hätte, die zwar auch namenlos, mir aber doch sofort bekannt waren. Die Rückseite bezeichnete sie als eine Weihnachtsbescheerung und um so mehr muss ich nun eilen, Ihnen meinen herzlichsten Dank für diese freundliche Überraschung zu sagen, die mir nicht weniger herzerfreuend ist, weil sie erst Mitte Februar in meine Hände gelangte. Ich erwähne dies letztere nur, um mich zu rechtfertigen. Sie haben vielleicht in der Erwartung, dass ich längst in Besitz Ihrer Sendung sei, mich sehr undankbar gefunden; die Schicksale, die Ihr Paket erfahren haben mag, die ich nicht weiter kenne, die mich aber vielleicht um das Vergnügen gebracht haben, auch eine briefliche Nachricht von Ihnen zu

erhalten, erklären die Verzögerung meiner Antwort.

In Zweifel bin ich auch, wie ich meinen Dank verteilen soll. Die äusserst zierliche Stickerei, welche das Mittelfeld füllt, darf ich sie wirklich schon der Geschicklichkeit meiner kleinen Patin zuschreiben? Es sollte mich herzlich freuen, wenn es so wäre, und sie würde mir dann ein nicht hoch genug zu schätzendes Andenken an das brave Kind sein, dessen ich mich mit Liebe erinnere, und das ich tausendmal zu grüssen bitte. Wenn sie mir einmal ein Briefchen schickte, sollte sie gewiss sein, eine prompte Antwort zu erhalten. Machen Sie es nun selbst, wie Sie für recht halten und verteilen Sie meinen Dank; jedenfalls gebührt er ausser Ihnen auch Ihrer liebenswürdigen Frau Gemahlin, ohne deren Rat und Teilnahme das reizende Werkchen sicher nicht zu Stande gekommen wäre.

Die Photographien zeigen, dass alle Kinder, die ich kenne, den neuen Wohnort gut vertragen haben, ausserdem habe ich gehört, dass sowohl Sie als Ihre Frau Gemahlin sich wohl befinden, und ich kann glücklicherweise diese guten Nachrichten durch gleiche von uns beantworten. Der Winter ist sehr mild und für uns ziemlich ruhig, gegen den vorigen sehr glücklich, da wir unsere beiden kriegerischen Söhne glücklich wieder haben; der ältere freilich ist wieder fort, lebt als Arzt seit dem Herbst in Osterode und wird im Mai sich verheiraten, um uns recht eindringlich zu beweisen, dass wir anfangen alt zu werden. Ludwig studiert brav seine Medizin und lässt ganz besonders herzlich grüssen, da er sich Ihrer früheren freundschaftlichen Teilnahme noch mit Freude und Stolz erinnert. Der jüngste Robert, wächst entsetzlich, und scheint der grösste und stärkste meiner Söhne zu werden. Meine Frau schliesst mit ganz besonderer Herzlichkeit ihre vielfältigsten Grüsse an Sie und Ihre Frau Gemahlin an; sie bedauert lebhaft die grosse Entfernung und die Kärglichkeit der Kommunikation; seien Sie überzeugt, dass sie für Sie beide das wärmste und aufrichtigste Interesse bewahrt und jede Nachricht von Ihrer Familie mit grosser Freude begrüssen würde.

Ihre hiesigen Bekannten befinden sich alle leidlich oder gut. Ehrenfeuchter ist diesen Winter verhältnissmässig recht wohl auf; Schöberleins sind ganz munter. Frau Ritter lebt noch, altert aber sehr; Duncker ist in Italien; von allen Übrigen wüsste ich nicht Neues zu melden. Die Universität besteht in

alter Weise; die etwas zerrissene Kollegialität stellt sich leidlich wieder her; die Frequenz ist anständig und die Vorlesungen werden gut besucht. Dies ist der ganze Betrag der Neuigkeiten, die das sonst gute aber etwas langweilige Göttingen bietet.

Nun lieber Freund, grüssen Sie Ihre ganze Familie, und besonders noch einmal mein Patentöchterchen und wenden Sie einen Augenblick des beständigen Wohlseins, das ich Ihnen allen wünsche, zu einem kleinen Briefe an

Ihren herzlich ergebenen
Hermann Lotze

Göttingen 20 Febr. 72.
beantwortet 20/2 72. — 3/3. 72.

Im Sommer d. J. 1873 macht T. eine längere Reise nach Deutschland, die ihn u. a. auch nach Göttingen führt. In einem Briefe an seine Frau vom 11. VII. 1873. äussert. T. seine lebhafte Freude über den herzlichen Empfang, den ihm seine Göttingen Freunde bereitet haben, und berichtet über seinen Besuch bei Lotze, wie folgt: „Dann zu Lotze, wo ich mich sehr wohl fühlte. Die Schwiegertochter da mit dem Grosskinde, worüber er sehr glücklich. Konrad hat schöne glückliche Stellung als Arzt in Osterode. Ludwig, ein prächtig entwickelter Student, recht angenehm, will uns gern besuchen; der jüngste Robert, sehr hübscher, eben konfirmierter Mensch. Mit Lotze hab ich viel Gespräche. — — Lotze rühmte Anna und lies sich viel erzählen und will ihr gern schreiben, sie möchte verzeihen, dass er noch nicht dazu gekommen. — Am Sonnabend — — Korrekturbogen von Duncker und Humblot: ‚Die Vorrede und Inhaltsverzeichnis‘. Ich änderte sehr viel und korrigierte bis 1 Uhr. Dann zu Lotze zum Essen, wo ich mich sehr behaglich fühlte und in Folge dessen auch in die ‚Vorrede‘ noch einem Passus in Bezug auf Lotze aufnahm“.

Die Korrekturbogen, die T. erwähnt, waren diejenigen von der populären Schrift „Die Unsterblichkeit der Seele“ die T. eben vollendet hatte. Aus dem eben zitierten Briefe wissen wir, dass die Stelle, in der T. die nahe Verwandtschaft seiner und Lotzes philosophischen Grundeinstellung hervorhebt, unter dem Eindruck der Begegnung mit Lotze und der überaus freundlichen Aufnahme in dessen Hause geschrieben worden ist. T. will

hier einerseits seiner tiefen und dankbaren Verehrung für seinen Gönner Ausdruck geben, andrerseits aber die Selbständigkeit seiner philosophischen Ansichten betonen. Der Verfasser — heist es in der Vorrede — erwarte keine freundliche Behandlung von denen, „die es unbequem finden werden", die in seiner Schrift vorgetragene Lehre „nicht sofort unter eine ihnen bekannte Denomination unterbringen zu können", da er „zu keiner Partei gehöre". „Denn — heisst es gleich weiter — wenn ich auch unter den neueren Philosophen dem genialen Lotze die grösste Verehrung zolle, so hat Lotze gerade die auszeichnende Eigentümlichkeit, dass er lieber die Schwierigkeiten und die Tiefe der Probleme aufdeckt, statt den Geist mit fertigen Schulformeln zu binden und mit Redensarten abzuspeisen. Darum mag man mich immerhin zu der freien Gemeischaft derjenigen zählen, deren Richtung durch Namen wie Leibnitz und Lotze oder als Deutsche Philosophie bezeichnet werden kann". (S. VI). In dieser Fassung gibt die Stelle keinen Anlass T. als Lotzes Nachtreter zu bezeichnen; auch der Inhalt der Schrift weist in keiner Weise auf T-s Abhängigkeit von Lotze hin, sondern bloss auf die gemeinsame Leibnizsche Grundlage, auf der beide Denker und zwar unabhängig voneinander weiterbauen. Es war daher für T. eine recht unangenehme Überraschung, als die nachdrücklich Betonung seiner philosophischen Selbständigkeit überhört und seine Schrift als ein Erzeugnis der Lotzeschen Schule aufgefasst wurde.

Die „Unsterblichkeit der Seele" wurde in drei ausführlichen Rezensionen besprochen. Zwei sind von unversöhnlichen Gegnern T-s — Laas und Volkelt — verfasst, die der Abhandlung jeden Wert absprechen. Der dritte Rezensent, der Münchener Professor J. Huber spricht von der Schrift in durchaus anerkennender Weise. „Durch die logische Schärfe und allseitige Umsicht der Erörterung" gehöre die Schrift „zu dem Besten, was in dieser Frage überhaupt geschrieben wurde" (Theologisches Litteraturblatt. Bonn, IX. Jahrg., Nr. 6. 14. III. 1874). Ihr Ausgang sei „der der Herbartschen Philosophie, wie die selbe durch Hermann Lotze eine weitere Fortbildung und Begründung erfahren hat, also die Monadologie oder die Lehre von dem Realen. Wo aber Lotze, wie z. B. in der Frage über der Ursprung der Seele, seine sonst so verständig klaren Erörterungen in den Mystizismus verlaufen lässt und daher auch in

unserm Probleme zu gar keiner festen Entscheidung, sondern höchstens zu einem erbaulichen Trostspruche vorzudringen vermag, da wandelt sein Schüler Teichmüller sichern Schrittes auf immer gleich logischen Wegen".

Dass Huber T. als Lotzes Schüler bezeichnet hat, konnte ihn natürlich nicht besonders angenehm berühren — es war weder im eigentlichen, noch im übertragbaren Sinne richtig: Teichmüller hat nie bei Lotze Unterricht genossen und ist mit ihm in einem Zeitpunkt in Berührung gekommen, wo seine eigene Weltanschauung bereits in ihren Grundlagen ausgebildet war. Teichmüller konnte sich aber damit trösten, dass seine späteren Schriften, die nicht nur eine populäre Skizze, sondern eine allseitige Begründung und Entwicklung der ihm eigentümlichen Ansichten bringen sollten, dies Missverständnis unmöglich machen würden. Leider fand von T-s systematischen Schriften nur die „Unsterblichkeit" eine gewisse Verbreitung, sie allein hat eine zweite Auflage erlebt, die späteren Meisterwerke, deren Reihe mit der „Wirklichen und der scheinbaren Welt" (1882) beginnt, haben sowohl in den philosophischen Fachkreisen als in der Öffentlichkeit unglaublich wenig Beachtung gefunden. Noch bevor T. sein eigenes Wort gesprochen, hat man ihn in die Schaar von Lotzes Anhängern eingereiht, denen es nicht gegeben war, den vom Meister umrissenen Ideenkreis irgendwie zu erweitern.

6.

Dorpat, d. 9 Oktober 74.

Hochverehrter Freund!

So lange schon habe ich nichts von Ihnen gehört, auch nicht durch mittelbaren Bericht, dass ich nun den lebhaften Wunsch fühle, durch ein paar Zeilen von Ihnen selbst zu erfahren, ob Sie und Ihre liebe und verehrte Gemahlin und die Herren Söhne sich wohl befinden. Wir leben hier leider so abgeschieden, kein Reisender aus Deutschland verirrt sich nach Dorpat. Und selbst die Bücher kommen hier so langsam an, dass ich z. B. Ihr neues von den Blättern angekündigtes Werk über Logik noch nicht zu Gesicht bekommen habe. Ich schliesse aber zu meiner Freude aus dieser Zeitungsnotiz, dass Sie gesund und arbeitslustig gewesen sind, und bin begierig, von Ihnen daraus Neues zu lernen. Sie haben indessen von mir die

kleine populäre Schrift über die Unsterblichkeit und die grössere über die Geschichte der Begriffe durch meinen Verleger zugeschickt erhalten. Da ich mir erlaubt habe, meine Stellung zu Ihnen zu bezeichnen, so wüsste ich, aufrichtig gesagt, auch gern, ob Sie mit den betreffenden Worten zufrieden gewesen sind. — Ich hielt es für passend, den jetzt grassierenden Parteien und Cliquen gegenüber die Richtung anzugeben, für deren Führer ich Sie halte; und die, wie mir scheint, allein eine gesunde und tiefer gehende Forschung erlaubt. Wenn es mir gelungen wäre, nebenbei in meinen eigenen Untersuchungen, namentlich in den historischen etwas ans Licht zu stellen, was für Sie von Interesse gewesen wäre, so würde ich mich sehr freuen. Gegenwärtig arbeite ich an Heraklit und denke bis Ostern ihn auf den Markt bringen zu können. Die neue Schustersche Arbeit ist recht verdienstlich, leider ist er nur als Philosoph seinem Gegenstand zu wenig gewachsen, und ich sehe mich daher genötigt, von fast allen seinen Auffassungen abzuweichen und eine ziemlich belangreiche neue Ansicht zu begründen, die für mich von um so grösserem Interesse ist, als dadurch der Geschichte der Begriffe eine Menge von Licht zugeführt wird; denn Heraklit führt mich teils in die Mythologie, teils in das Neue Testament, nicht zu reden von den Zusammenhängen in der alten griechischen Philosophie, die noch nicht bemerkt sind. So vergeht mir meine Zeit fast ganz am Studiertisch.

Meine Familie befindet sich Gottlob wohl und meine Frau geht damit um, mich bald mit einem neuem Erben zu bereichern. Ihr Taufkind Anna nimmt zu an Verstand und Grösse und kommt in das Backfischalter; das Klima hier scheint der Entwicklung der Kinder nicht sehr nachteilig zu sein, jedoch bedauere ich immer den langen Winter, der den Gebrauch der freien Luft auf die wenigen Sommermonate einschränkt.

Mit herzlichen Grüssen an die Ihrigen und an Sie auch von Seiten meiner Familie, Ihnen

mit herzlicher Verehrung ergeben

G. Teichmüller

Am 13. III. 1875 hat der Tod Lotze seiner treuen Lebensgefährtin beraubt.

---

[1]) Auf der Kopie ausgelöscht.

7.

Hochgeehrter Freund!

Dorpat d. 22 März 75.

Wie tief erschütternd und .....[1]) der Verlust der Gattin auf einen jungen Mann .....[1]) nach kurzer Ehe, das habe ich erfahren; wie man aber fühlen wird, wenn wie bei Ihnen eine so lange glückliche Lebensgemeinschaft durch den Tod sich löst, das kann ich nur ahnen und nachempfinden. Ihre liebe Frau schien mir eine rechte Gehülfin für Ihr Leben zu sein; sie hing an Ihnen mit unbegrenzter Verehrung und Liebe und schien darum ganz in die Sorge für Ihre Musse, für Ihre Gesundheit und Lebensfreude aufzugehen. Nie sah ich, dass sie eigene Liebhabereien für irgend welche Zerstreuungen ausser dem Hause nachhing, sondern ihr schien das Haus ihr Heiligtum, wo sie das Opfer ihres Lebens voll inneren Befriedigung und Seligkeit darbringen sollte. Diese treue Pflichterfüllung schien zugleich das reichste Lebensglück für sie zu enthalten. Ich habe sie nur selten, in schweren Zeiten, niedergeschlagen und betrübt gefunden; meistens spiegelte sich auf ihrem fröhlichen Angesicht das Glück, das sie als Gattin und Mutter fühlte, und das sie wohlwollend und hilfreich auch für andre machte. So war sie auch gegen mich und meine Familie immer voller Güte und Teilnahme und sie hat mich oft getröstet und mir in trüben Stunden Vertrauen und Hoffnung eingeflösst, die mich wieder mit dem Leben aussöhnten. Ich war ihr deshalb in aufrichtigem Herzen dankbar ergeben und verehrte sie als meine gütige Gönnerin, die es nie für zu gering hielt, sich für die Pläne eines jungen Mannes in noch unbefestigter Stellung zu interessieren. Ich kann ihr nie genug dankbar sein. Nun führte mich das Schicksal weit weg von Ihrem Kreise und ich hoffte immer, dass es mir einmal vergönnt sein würde, wieder nach Deutschland zu kommen und Sie mit den Ihrigen auch einmal bei mir aufnehmen und feiern zu können. Der Tod hat jetzt Ihre teure Frau aus Ihrer Mitte genommen; ich kann ihr nicht anders mehr danken, als durch Trauer und treues Erinnern.

Möchte nun die schöne Lebensaufgabe, der sie sich in religiöser Kraft weihte, auch nach ihrem Tode erfüllt werden und Sie, hochverehrter Freund, die Ruhe und Fassung des Ge-

---

[1]) Unleserlich.

mütes bewahren und im Kreise der Nachkommen, die mit Verehrung und Stolz nach ihrem Vater aufblicken, auch noch weiter im Leben und Arbeiten Befriedigung finden, soweit dies ohne eine so treue und erfreuende Lebensgefährtin möglich ist. Es ist zwar leichter in philosophischem Begriff die weise Lebensstimmung zu begrenzen, als sich wirklich in ihr zu erhalten; aber ich habe den Glauben an Sie, dass bei Ihnen Wirklichkeit und Begriff sich in schöner Harmonie nähern. So nehmen Sie denn hier den Ausdruck meiner Verehrung für Ihre teure Gemahlin gütig auf, wie auch die herzliche Teilnahme meiner Frau, die mit grosser Bewegung die Trauerbotschaft las, und lassen Sie sich auf Ihrem einsamen Wege diese Zeichen der dankbaren Liebe als Erinnerung an das Verlorene wohlgefallen. Auch Ihren lieben Söhnen bitte ich meine aufrichtige Teilnahme auszudrücken. Mit traurigem Herzen schrieb ich.

Ihnen treu ergeben
Teichmüller

Im Frühjahr 1876 lässt T. den ersten Band seiner „Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe" erscheinen. In gewohnter Weise wendet er sich an den verdienten Herausgeber der „Göttingischen gelehrten Anzeigen" Prof. Wappäus mit der Anfrage, ob er auch diesmal die Selbstanzeige seiner Schrift ihm anbieten dürfe. Bald darauf kommt die Antwort, dass die Selbstanzeige nicht angenommen werden könne, weil kein geringerer als Lotze die Besprechung der vor kurzem erschienen Abhandlung T-s übernommen habe:

„Hochgeehrter Herr Kollege, — schreibt Wappäus aus Göttingen am 10. März 76. — Verzeihen Sie, wenn ich hierbei Ihnen Ihre Selbstanzeige mit der ergebensten Bitte um Zurücknahme wieder zustelle, weil Hofrat Lotze mir schon vor einigen Wochen eine Anzeige Ihres Herakleitos angekündigt hat, und ich diese Anzeige nicht ablehnen durfte. Ich hoffe aber auch um so mehr auf Ihre Verzeihung dieser Rücksendung als meines Ermessens die Anzeige Ihres Buches durch Hofrat Lotze, der seit Jahren schon nicht mehr zum Anzeigen zu bewegen gewesen, schon eine Auszeichnung desselben ist, und ich auch voraussetze, dass eine Beurteilung Ihrer Schrift von Lotze Ihnen wertvoll sein wird.

Hofrat Lotze hat mir seine Anzeige noch nächste Woche fest zugesagt und werde ich dieselbe alsdann gleich zum Abdruck bringen, indem ich dieselbe als dem Zweck unserer Anzeigen gemäss vor den noch in meinen Händen befindlichen Anzeigen, die dann erst in einem Vierteljahr alle zum Abdruck werden gelangen können, bevorzugen zu müssen glaube."

Wappäus' Mitteilung versetzte Teichmüller natürlich in die freudigste Spannung. „Die Rücksendung meines Manuskript's, — schreibt er an Wappäus am 18. III. — haben Sie mir durch eine schöne Hoffnung versüsst. Die Überraschung war für mich wohl sehr gross, und so darf ich auch wohl glauben, dass mein alter Gönner, Herr Hofrat Lotze, die Rezension nicht übernommen haben würde, wenn er nicht nachsichtig und freundlich über mein Buch sprechen wollte. — — Da ich Lotze's Gewogenheit meine Berufung nach Basel zu verdanken habe, so hoffe ich, ihn auch für diese Rezension von Neuem zu Dank verpflichtet zu werden".

Es dauerte nur wenige Wochen, so erhielt T. bereits die Abzüge der Rezension. Schon beim Lesen der ersten Seite konnte er sehen, dass seine Hoffnung auf eine freundliche und anerkennende Beurteilung vollkommen berechtigt war: seine Rezension, schreibt Lotze, sei aus dem Wunsche hervorgegangen, dem Verfasser möge seitens seiner Göttinger Kollegen und Freunde „ein Ausdruck der Teilnahme zukommen, mit welcher in seiner früheren Heimat die lebhaften Bestrebungen seiner wissenschaftlichen Regsamkeit begleitet werden" (Stück 15. — 12. IV. 1876. S. 449).

Ich wil hier den Inhalt der Rezension nicht Punkt für Punkt wiedergeben, sondern mich darauf beschränken zu zeigen, wie Lotze über die von T. befolgte Methode urteilt und seine Leistung im allgemeinen bewertet.

Die Methode vor allem rege den Rezensenten „zu lebhafter Anerkennung", und er möchte deshalb T-s Schrift „auch der Aufmerksamkeit derjenigen empfehlen, welche ohne die spezielle Absicht gelehrter Mitforschung einen frischen und weiter verlockenden Zugang zu der Kenntnis der antiken Philosophie suchen" (S. 450). Die Geschichtschreibung der Philosophie sowohl der antiken als der neueren sei zwei entgegengesetzten Verirrungen leicht ausgesetzt. „Es liegt — einerseits — jeder späteren Zeit die Verlockung nahe, die philosophischen Begriffe

und Anschauungen, in denen sie selbst erzogen ist, in gleich ausgerarbeiteter Form auch den früheren Bestrebungen unterzulegen". (S. 452). Diesem Fehler sei besonders die Antike unterlegen. Unsere Zeit begehe dagegen besonders oft den gerade entgegengesetzten Irrtum: sie vergesse, dass die Organisation des menschlichen Geistes im Altertum keine andere war als jetzt und traue „der Vorzeit nicht zu, von denselben Veranlassungen der äusseren Erfahrung und denselben inneren Bedürfnissen angeregt worden zu sein, von denen auch wir bewegt werden." T-s Verfahren sei von beiden Einseitigkeiten frei. Wie sein grosser Vorgänger auf dem Gebiete der Geschichte der Ideen, Hegel, suchte auch T. zu „ermitteln, in welcher Reihenfolge die Gedanken, welche der Natur der Sache nach die Betrachtung der Welt in dem menschlichen Geist erzeugen muss", „aus unbewusst wirkenden Antrieben der Untersuchung und halbpoetischer Weltkonstruktion zu bewussten Begriffen und methodischen Prinzipen der ferneren wissenschaftlichen Betrachtung geworden sind; sie sucht den spezifischen Charakter der einzelnen Systeme durch Nachweis der Probleme festzustellen, die in ihnen noch nicht die philosophische Aufmerksamkeit gereizt haben konnten, weil die genaue Distinktion der Elemente, aus deren anscheinenden Widerspruch sie hervorgehen, noch nicht im Bewusstsein erfolgt war, sie sucht nicht minder das eigentümliche Verdienst eines jeden in den Beiträgen deutlich zu machen, die es zu dieser Scheidung und Vermehrung der Aufgaben sowie zu ihrer Lösung gegeben hat". (S. 453). Von der Hegelschen dialektischen Methode unterscheide sich das Verfahren T-s vorteilhaft dadurch, dass er darauf verzichte, aus einer vorgefassten Theorie über logische Aufeinanderfolge der grundlegenden philosophischen Standpunkte auf ihre tatsächliche historische Reihenfolge zu schliessen: woran ihm vor allem liege, sei „aus der kritischen Kombination des Überlieferten auf den Gang zurückzuschliessen, welchen diese Entwicklung der Gedanken wirklich genommen hat". Dass seinem eigentümlichen Verfahren die allgemeine Anerkennung sofort folgen werde, dürfe der Verfasser kaum erwarten: „Vielleicht wirft man ihm vor, durch hyperkritische Deutung der schmalen Reste, die uns zu Gebote stehen, Ergebnisse von unsicherer Begründung zu gewinnen; ich kann mich diesem Vorwurf im allgemeinen gar nicht anschliessen, obwohl

ich Einzelnes preisgebe; viel ernsteres Bedenken erregen die entgegengesetzten Gewohnheiten, die überlieferten Texte ohne sehr eingehenden Versuch ihrer Interpretation nach willkürlichem Geschmack und philosophischen Vorurteilen zu emendieren und dadurch Dinge zu erzeugen, die doch zuletzt nicht Geschichte der alten Philosophie, sondern griechisch maskierten Einfälle der Gegenwart sind". (S. 454).

T. habe von seinem ausgezeichneten Verfahren noch bedeutendere Proben in seinem früheren Werke, den „Studien zur Geschichte der Begriffe" (1874) gegeben. Dies Werk enthalte „eine Reihe der verdienstlichsten Erörterungen über Platon und Aristoteles", mit denen der Rezensent nicht nur eine „fast völlige Übereinstimmung bekenne", sondern „aus denen er gelernt zu haben mit Dank versichere" (S. 454). Die Fortsetzung der „Studien" stehe an Wert jenem Anfang nicht nach, nur ihr unmittelbarer Gegenstand, Herakleitos, trete neben Platon und Aristoteles, die dort behandelt wurden, in Schatten.

Nachdem Lotze seine Zustimmung zu den allgemeinen Grundsätzen, die T. in seinen philosophiegeschichtlichen Untersuchungen befolgt, ausgesprochen und begründet hat, bespricht er mit ebenso viel Anerkennung das spezielle Verfahren, das T. auf die ältesten Denker Griechenlands anwendet. Er gehe nämlich von der Voraussetzung aus, dass diese Denker sich in ihren Annahmen über das Übersinnliche an das anschlossen, was ihnen als anschauliche Tatsache der Erfahrung galt: nicht also die spekulativen Ansichten dieser Denker, sondern ihre Naturanschauungen bilden den Stützpunkt für T-s Versuche ihre Lehren wiederherzustellen. „Dieser Grundsatz, sagt Lotze, ist gewiss richtig in Bezug auf jene Anfänger der Philosophie, die noch durch keine in der Tradition der Schule überkommenen Probleme von unbefangener Anlehnung an die Naturanschauung abgehalten wurden". (S. 454-55).

Lotze zeigt nun, wie erst im Lichte dieser Methode zahlreiche Schwierigkeiten und anscheinende Widersprüche ihre völlige Lösung finden: manche Bestandteile der Überlieferung werden durch T-s Auslegung überhaupt erst verständlich.

Von einigen Einwendungen abgesehen, die Lotze gegen T-s Ausführungen geltend macht und die er selbst als „klein" bezeichnet, spricht er mit der gleichen Anerkennung auch über die Dartsellung und Auslegung der allgemeinen Prinzipien des

„dunklen" Denkers und schliesst seine ausführliche Besprechung mit Ermunterung zum Ausharren auf dem einmal so glücklich gewählten Wege: „Unvollkommen ist alles Menschliche und den Verf. werden hoffentlich zalreiche Widersprüche, die er zu erwarten hat, nicht von seinem richtigen Wege ablenken". Auch die Methode der Darstellung sollte nicht geändert werden, denn sie sei „nie langweilig — — sondern vielmehr durch die Mannigfaltigkeit der zur Vergleichung herbeigezogenen Gedankenstoffe überall unterhaltend und spannend" (S. 460).

Mit welcher tiefer Rührung T. eine solche Bewertung seiner Arbeit las, kann man sich leicht vorstellen. Auf fremde Anerkennung legte er stets einen sehr hohen Wert: man vermisst bei ihm den königlichen Sinn, der in der vollbrachten Tat volles Genüge findet.

Und nun ist ihm die volle Anerkennung zuteil geworden seitens eines Mannes, der in der ganzen philosophischen Welt das höchste Ansehen genoss, den er selbst als den grössten deutschen Denker seiner Zeit verehrte. Von der Freude, die sein Herz erfüllte, legen die Briefe, die aus dieser Zeit stammen, ein beredtes Zeugnis ab. Wir bringen zunächst das Dankschreiben an Lotze und führen dann die wichtigsten Stellen an, in denen T. seinen Familienangehörigen und Freunden von diesem äusserst erfreulichen Ereignis berichtet.

8.

Dorpat, 13/25 April 76.

Hochverehrter Freund und Gönner!

Lange zwar sehnte ich mich nach einem freundlichen Zeichen von Ihnen; nun haben Sie mir aber eine grosse Überraschung bereitet und ernstlich bewiesen, das Ihre gütige Gesinnung gegen mich festen Bestand hat. Der grossen Wichtigkeit, die Ihr Votum für mich haben muss, sind Sie sich selbst vollkommen bewusst, da Sie mich in Ihrer Anzeige wiederholt auf die bevorstehenden Angriffe vorbereiten und mich ermuntern zur Ausdauer. Ich danke Ihnen von ganzem Herzen dafür; denn ich habe zwar nicht wenige Freunde, die mir brieflich sehr viel Schönes über meine Arbeiten sagen, die aber doch nicht den Mut besitzen, für mich einzutreten und

denen zu der Courage allerdings auch das fehlt, was Sie nun gewährt haben, die hinreichende Autorität, das festbegründete Ansehen. Ihre Zustimmung und Ihr Zuruf zur Arbeit trösten mich hinlänglich gegen die Widerwärtigkeiten, in die mich die Polemik gegen Zeller versetzen wird. Ja, hätte ich Ihr freundliches Wort etwas früher gehört, so würde meine Streitschrift gegen Zeller, die jetzt vielleicht schon versandt ist, viel milder ausgefallen sein; denn man wird leicht etwas bitter, wenn man nicht durch Aussicht auf teilnehmende Freunde grossmütig sein kann, sondern sich auf einen Kampf ohne Aussicht auf Erfolg einlassen muss. Denn die Wahrheit zu erkennen ist wenigen beschieden; die meisten folgen doch immer blind den Autoritäten. Ich war leider so in meine Arbeiten versunken, dass ich das Studium Ihres Systems der Philos. aufschob und so kam es, dass ich erst in diesen Ferien Ihre schöne und klare Darstellung der Platonischen Ideenlehre entdeckte. Diese schon fertige Bundesgenossenschaft hätte ich so herrlich benutzen können und kann nun erst bei späterer Duplik diese Hülfe ins Feld führen. Von den Aristotelikern haben sich Eucken (in Jena) und Torstrik (in Bremen, jetzt im Auftrage der Akademie auf Reisen um alle Handschriften der Aristot. Kommentatoren zu explorieren und dieselben nachher herauszugeben) in Briefen entschieden für mich erklärt. Ich habe mich aber im Ganzen wenig um die Kritiken gekümmert, weil ich die Hoffnung, wieder nach Deutschland zu kommen, fast ganz aufgegeben habe. Ich lebe still in meiner Studierstube und Dorpat ist ja mit einer hermetischen Mauer umzogen, durch welche kein deutscher Besuch einzieht, so dass alle persönliche Anregung für mich wegfällt.

Für den zweiten Teil Heraklits muss ich das Museum Berlins wieder durchsehen und will deshalb im Sommer nach Deutschland kommen. Ich hoffe Sie dann auch in Göttingen begrüssen zu können und bringe mein ältestes Töchterchen Anna, Ihr Patenkind, mit, die jetzt konfirmiert wird.

Ludwig und Conrad und den Jüngsten bitte ich freundlichst zu grüssen. Meine Frau und Tochter empfehlen sich Ihnen auch herzlich.

Ihnen treu und dankbar ergeben

G. Teichmüller.

Dieselbe Freude und Dankbarkeit atmen auch die Briefe T-s an seine Freunde.

„Lotze, — schreibt er an Wappäus, am 25 April 76, — hat mir dadurch einen sehr grossen Dienst geleistet, denn wenn ich auch brieflich sehr schöne Anerkennung erfuhr, so fehlte doch den meisten der Mut, dies öffentlich zu sagen. Nur Lotze hatte eine so fest begründete Stellung, dass er es wagen konnte, für mich einzutreten, und sein Wort hat ein ausschlaggebendes Gewicht. Ich bin ihm und Ihnen daher zu grossem Danke verpflichtet."

„Es gibt, lesen wir in einem fast gleichzeitigen Briefe an den Aristoteles-Forscher Torstrik, zu viel Koterien in Deutschland und daher dringen selbständige Naturen, die nur die Wahrheit und nicht die Partei lieben, nicht eher durch, als bis man nicht mehr umhin kann, auf sie zu hören. Ich freue mich daher jetzt sehr darüber, dass Lotze mich mit seiner Zustimmung und Anerkennung in den Göttinger Gelehrt. Anz. (Stück 15. 1876) überrascht hat und zwar grade in dem Moment, wo meine Streitschrift gegen Zeller auf die Szene kommt. Diese Schrift wird wohl ziemliches Aufsehen machen, weil Zeller einen so gefeierten Namen besitzt und weil schon etwas Courage dazu gehört, ihm mit solcher Seelenruhe entgegenzutreten. Vielleicht ist die Schrift jetzt schon bei Ihnen angelangt; ich selbst habe sie noch nicht erhalten, vermute aber, dass sie schon herumgesandt ist. Da ist es nun für mich von grosser Bedeutung, dass grade Lotze als Einleitung dazu mir einen solchen Trostspruch zum Kampf mitgegeben hat. Dadurch werden die viele Furchtsamen und Abhängigen, die im Geheimen für mich sind, ermutigt werden, das Visier zu lüften."

Auch seine Verwandten, die sonst in der Philosophie wenig bewandert waren, will T. an seiner Freude teilnehmen lassen. „Du hast dich immer — schreibt er an die Cousine Marie von Wachholtz am 28. IV. 76 — für Lotze in Göttingen interessiert, der jetzt unser grösste Philosoph in Deutschland ist. Ich lasse dir deshalb unter Kreuzband eine Rezension zugehen, die er über meinen Heraklit geschrieben hat".

„Du wirst, — schreibt T. am 28. IV. 1876. an Hanne, seinen Religionslehrer, dem er seine erste Berührung mit der religionsphilosophischen Spekulation verdankte — wenn du darin (in den „Studien" und in den „Neuen Studien") blätterst, sehen,

dass ich mich auch für die Theologie fortwährend interessiere, indem ich die Zusammenhänge ihrer wichtigsten Begriffe verfolge und die Wurzeln in der alten griechischer Philosophie aufzufinden glaube. Die Theologen scheinen bis jetzt aber nur wenig davon Notiz zu nehmen; wenigstens habe ich nur eine Anzeige über meine Parusie in einem altlutherischen Blatte gelesen. Vielleicht macht die Neuheit meiner Aufassungen zu viel Umänderung in der gewohnten Denkweise nötig und ist deshalb unbequem, weil man seine Kollegienhefte zu stark umarbeiten muss. Allmählich aber wird man nicht umhin können, diese Fragen anzufassen", vorzüglich da jetzt auch ein Philosoph vom Range eines Lotze ihm „seine fast völlige Übereinstimmung" aussprach und ihn „gegen den Trägheitswiderstand der gedankenlosen tradierten Gelehrsamkeit zur Ausdauer zu ermutigen" suchte.

„Dass Lotze — heisst es in einem Briefe an Max Heinze vom 19. V. 76 — in den G. G. A. seine Übereinstimmung mit mir angezeigt hat, war mir eine freudige Überraschung. Leider erfuhr ich dies nicht vor vollendetem Druck der Streitschrift, zu welcher Zeit ich auch sein ‚System der Philos.' in die Hand zu nehmen Musse hatte. Ich ersah darin schon eine lichtvolle Darstellung der Ideenlehre Platos, die in modernem Ausdruck (das „Gelten") allerdings meine Auffassung bestätigt und von einer andern Seite ergänzt".

Und noch eine Stelle aus dem Briefe an den Münchener Professor Huber, der aus derselben Zeit stammt:

„Ich freue mich, dass Lotze, der doch jetzt in Deutschland der bedeutendste Philosoph ist, sich zu meiner Auffassung bekannt hat. Wenn Zeller, der nur tüchtig ist, soweit er seiner Hegelschen Schulung folgt, und ein elender Stümper ist, wenn er selbständig zu denken versucht — wenn Zeller mir nicht beistimmt, so lässt mich das sehr kühl. Ich werde ihm aber doch bei nächster Gelegenheit eine kalte Dousche zur Abkühlung des Kopfes verordnen".

Den letzten Nachklang der Freude, die T. der Lotzeschen Rezension verdankte, bildet die Stelle im II. Bande seiner „Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe".

„Obgleich meine ‚Neuen Studien' überall eine günstige Aufnahme erfahren haben, so war mir doch keine Beurteilung belehrender und erfreulicher als die von Lotze, unserem grossen

Göttinger Philosophen, der sowohl meinen Resultaten als auch meiner Methode zustimmte. Die bedeutenden Gedanken, die er bei dieser Gelegenheit über die wahren Ziele der Geschichte der Philosophie aussprach, scheinen auch das rechte Wort für die geheime Stimmung Vieler in Bezug auf diese Sphäre der Gelehrsamkeit gewesen zu sein." Zeller z. B. dessen Behandlung der antiken Philosophie für diese Richtung typisch sei, erstatte nicht bloss über die ältesten griechischen Denker, sondern auch über Platon Bericht, „als wenn diese ganze Gedankenbewegung in einer uns fremden und staubigen antiquarischen Welt vor sich ginge, als wenn die grössten Namen des Altertums keine grössere Bewunderung verdienten als die ebenso peinlich und gründlich behandelten untergeordneten Autoren, als wenn kein Mensch auf den Einfall kommen könnte, sich zum Anhänger der Stoa, des Plato und des Aristoteles zu machen, als wenn wir überhaupt nicht eine Menge Gedanken und Raisonnements in uns selbst vorfänden, denen wir in der untergegangenen Welt des Altertums wieder begegnen, und als wenn es gar nichts Ewiges in den Schöpfungen der grossen philosophischen Genies gäbe, als wenn endlich das Interesse an der Geschichte der Philosophie nicht darauf beruhte, dass eine Verwandtschaft der Natur zwischen uns und unseren Vorgängern besteht und dass der Geist dieser Alten in ihren philosophischen Ideen ausgedrückt ist" (N. St. II. 258-59).

9.

Dorpat 10/22 März. 77.

Hochverehrter Gönner und Freund!

Beifolgend sende ich Ihnen wieder eine kleine Arbeit von mir, diesmal nicht historischer Art, doch hoffe ich, dass Sie aus Güte gegen mich sie auch einmal zu durchblättern würdigen werden. Vielleicht finden Sie, dass meine Gedankenwege im Stil der Ihrigen angelegt sind, was mich sehr freuen würde. — eine andere kleine Schrift[1], auch durch eine Aula Rede veranlasst, ist im Druck und wird wohl nach 1½ Monaten herauskommen. Ich lese jetzt die interessante Schrift von Harms über die nachkantische Philosophie. Obgleich er viel Anregendes bietet, so scheint mir sein Gesichtskreis doch sehr eng zu

[1] Darwinismus und Philosophie.

sein; ihm fehlt die Fülle der Vergleichungen aus dem Born des Altertums; darum kommt er zum Schluss zu dem merkwürdigen sog. Problem der Gegenwart. Von Ihnen hat er eine bessere Vorstellung als Zeller; aber weil er überhaupt zu enge Ziele verfolgt, so sieht er gar nicht die grosse Arena der vielfachen philosophischen Aufgaben, denen Ihre Philosophie als Wettkämpfer genügen will.

Ludwigs Verlobung hat uns alle hoch erfreut. Ich schreibe ihm nächstens besonders und bitte, ihn von mir und Tochter Anna zu grüssen. Letztere haben Sie durch Ihre Güte ganz gewonnen.

Ihnen dankbar und immer ergeben
G. Teichmüller.

Am 24. XII. 1876 hielt T. am Jahrestage der Dorpater Universität die Festrede, in der er die allgemeinen Grundlagen seiner Weltanschauung und dann die Umrisse seiner Naturphilosophie kurz entwickelte. Die Abhandlung ist wegen ihrer äusserst gedrängten Form recht schwer verständlich — ihren reichen Inhalt wird sich nur der vollkommen aneignen können, des das Lehrsystem T-s aus seinen späteren spekulativen Meisterwerken kennt. In der Einleitung der Schrift, die unter d. T. „Darwinismus und Philosophie" erst im Frühjahr 77 im Druck erschien, sucht T. seinen philosophischen Standpunkt näher zu bestimmen. Um den Zusammenhang der Dinge zu überschauen, habe die Philosophie bisher drei Standpunkte versucht. Von jedem dieser Standpunkte blieben die wichtigsten Probleme des menschlichen Denkens unlösbar. Der Materialismus sei ratlos vor den Gesetzen und Formen der Natur und vor dem geistigen Leben stehen geblieben; der Idealismus habe keinen Übergang von der allgemeinen Idee, die das wahre Wesen der Dinge ausmachen sollte, zur individuellen Existenz gefunden; der Spinozismus endlich „verfolgte die beiden Seiten seiner erdichteten Gleichung, ohne für diese dualistische Darstellung einen Grund zu wissen und ohne eine Erkenntnissquelle für die zweite Seite, für die Welt der Ausdehnung anzugeben" (S. 2). Da keine dieser Lösungen dem menschlichen Denken genügen konnte, so musste sich seiner der kantisch-positivistische Skeptizismus bemächtigen, der auf die Erkenntnis das wahren Wesens der Dinge grundsätzlich verzichtete. „Ich folge — sagt

T. — diesem Strome der Zeit nicht, sondern suche eine vierte Weltansicht, deren Standpunkt schon von Leibnitz in kurzen kühnen Aphorismen aufgezeichnet wurde". Die Vorrede schliesst T. mit dem ausdrücklichen Hinweis auf die Verwandtschaft, die sein eigenes Weltbild mit demjenigen Lotzes verbindet: „Der Zukunft — mit diesem Worten schliesst die Einleitung — gehört die Ausbildung und systematische Durchführung dieser neuen Theorie, welcher auch Lotze seine grossen Kräfte gewidmet hat" (S. 2). Diese Stelle veranlasste den Rezensenten des „Literarischen Zentralblattes", 1877 (?) Nr. 31, den Ausgangspunkt der Abhandlung als „leibniz-lotzeanisch" zu bezeichnen. „Auf die gedankenreichen Deduktionen des Verfassers näher einzugehen" versagte sich der Rezensent.

Es ist das einzige Mal, dass T. so vorbehaltlos die innere Verwandtschaft seines metaphysischen Standpunktes mit demjenigen Lotzes anerkannt hat. Wir sollen nicht vergessen, dass diese Worte etwa drei Jahre vor dem Erscheinen der sogenannten zweiten „Metaphysik" Lotzes geschrieben wurden, und T. nicht voraussehen konnte, welche tiefe grundsätzliche Wendung Lotzes metaphysiche Ideen darin nehmen würden.

10.

Dorpat 6/18 Dez. 77.

Hochverehrter Gönner und Freund!

Es drängt mich, einmal wieder ein tröstliches Wort aus Ihrem Munde zu vernehmen. Vielleicht entschliessen Sie sich, in den Weihnachtsferien mir und meinem Hause durch ein paar Zeilen grosse Freude zu machen. Sie sind ja ein Freund von Überraschungen; denn auch eben haben Sie ja die Gelehrten durch Ihr fliessendes Französisch in der Philosophischen Revue überrascht, wie einst mit Ihrer Antigone, die lateinisch redete. So ist auch jeder Brief von Ihnen wegen der Seltenheit des Ereignisses, eine Überraschung.

Ich lasse jetzt den zweiten Band meiner „Neuen Stud. z. G. d. B." drucken, der etwas stärker, als der erste wird und den Begriffen im fünften Jahrh. vor Chr. und im zweiten Abschnitt dem Begriff der praktischen Vernunft bei Aristoteles gewidmet ist. Ich bringe darin sehr viel Neues und habe selbst mehr dabei gelernt, als bei meinen früheren Arbeiten. Es betrübt mich aber, dass die Zeitgenossen so wenig Teilnahme zeigen.

So hat z. B. die Platonische Frage meines Wissens auch nicht eine einzige Besprechung gefunden, was ich mir nur so erklären kann, dass man mir zustimmt, aber es mit Zeller nicht verderben und ihn doch auch nicht verteidigen will. Ich glaube, es würde dies anders werden, wenn ich in Deutschland lehren könnte, wo man doch immer einige junge Leute findet, die zu selbstständigen Arbeiten kommen, während hier alles in den praktischen Beruf übergeht, ohne Fühlung mit der Wissenschaft zu behalten. Deshalb wird der Wunsch nach Heimkehr nach Deutschland stärker bei mir. Auch wegen des Klimas u. der Erziehung der Kinder möchte ich zurück. Aber man denkt niemals an mich, sondern es sind, wie es scheint, die Jünger Kants jetzt allein en vogue.

Ich würde bei einer etwaigen Berufung selbst eine Schmälerung meines Gehalts im Vergleich mit dem hiesigen (Rubel 2400) hinnehmen. Man hat H. von Stein z. B. Prag angeboten; dennoch glaube ich, dass ich sowohl durch längere Berufsarbeit als auch durch, dem Umfang nach, grössere Proben von Fleiss eher mehr als weniger Anrecht auf eine solche Aufmerksamkeit verdiente; denn auch an Umgänglichkeit und Friedlichkeit des Charakters glaube ich ihm nicht nachzustehen. Ich führe dies nur als einen Beweis an, dass man mich hier gänzlich ignoriert. Stein hat, wie er mir schrieb, abgelehnt. Aber Heidelberg ist auch noch nicht besetzt und wenn Cuno Fischer mich auch als Freund von Trendelenburg nicht wollen wird, so könnte doch durch eventuelle Personenverschiebung irgend wo ein Loch für mich zum Einschlüpfen nach Deutschland offen werden. Vielleicht sucht auch Einer, wie z. B. der Königsberger Walter, meinen Platz, den ich ja räumen würde. Da Sie mir in Göttingen versprachen, meiner zu gedenken, so verzeihen Sie wohl, dass ich Ihnen meinen stärker gewordenen Wunsch ehrlich bekenne. Erdmann, der Hallesche Livländer, besuchte mich hier und war sehr liebenswürdig auch im Urteil über meine Schriften.

Ob mein Darwinismus und Philosophie wohl Gnade vor Ihren Augen gefunden hat! — Ich schicke Ihnen heute auch eine kleine Gelegenheitsschrift, die aus einer Hülfsvereinsrede hervorging, wie solche von uns alljährlich gehalten werden. Man wünschte die Frauennmanzipation besprochen zu sehen.

Zu mir hat sich auch eine anonyme Schrift über Kants

Reise in den Himmel verirrt. Kennt man nicht den Verfasser? Ich halte so etwas für gut, um die Glut für den Kritizismus ein wenig abzukühlen.

Im zweiten Bande meiner Studien mache ich auch auf Ihre Auffassung Plato's in der Logik aufmerksam und hoffe, dass Sie auch über die neuen Gesichtspunkte zum Verständnis des Aristoteles eben so wie ich sich freuen werden.

Ich vermute, dass sich Ihre Familie vollzählig bei Ihnen versammeln wird und erlaube mir, Ihnen allen meinen und meiner Familie herzlichen Glückwunsch zum Feste und zur Familien Grösse u. — Einheit auszusprechen.

Ihnen und den Ihrigen
treu u. dankbar ergeben
G. Teichmüller.

11.

Göttingen 14. Juli 1878.

Liebe Anna!

Vor allem muss ich sehr um Verzeihung dafür bitten, dass mein Brief so spät kommt. Vielerlei Amtsgeschäfte, über die ich nicht Macht hatte, und einiges Unwohlsein in dem leider bei uns sehr traurigen Wetter haben mich länger abgehalten, als ich bedachte; um nichts weniger herzlich kommt indessen heute mein bester Dank für das schöne Geschenk, das ich unverletzt erhalten habe und für die freundlichen Zeilen von dir, liebe Anna. (Ich brauche meinem Patenkinde gegenüber das Du aus alter Zeit und bitte um dasselbe von Deiner Seite). Es tut mir immer herzlich leid, dass die Verhältnisse mich so weit von Dir und von Deinen Eltern trennen, dass ich nur äusserst wenig von eurem Leben erfahre, und ich freue mich deshalb sehr der Aussicht, dass die Rückkehr von der italienischen Reise mir vielleicht die Deinigen auf einige Zeit zuführt; dann hoffe ich auch über Dich recht viele Einzelheiten zu hören. Ich selbst lebe meist herzlich einsam; der letzte Sohn, der noch im Hause ist, tut eben seinen Militärdienst und ich sehe ihn deshalb wenig; die andern beiden sind in Osterode am Harz und in Halle; beide bekomme ich selten zu Gesicht. Dagegen erwarte ich eben meine Schwiegertochter aus Osterode, die mit vier Kindern kommen wird, um frische Luft in meinem Garten zu schöpfen und die unermesslichen Johannis-

beeren abzuernten, die sonst am Stocke zu vertrocknen pflegen, weil kein Ende damit zu machen ist. Dann wird es einige Monate Leben und Unterhaltung geben, bis ich Anfang September auch einen kleinen Ausflug mache. Dann begleitet mich der bekannte allerliebste grüne Reisesack, der noch in vorzüglichstem Stande ist und mich stets dankbar seiner Geberin gedenken lässt; er hat schon vielmals zwischen hier und Osterode seine sehr nützlichen Dienste geleistet.

Habe nochmals herzlichen Dank für Deinen lieben Brief und das nächste Mal komme mit nach Deutschland, damit wir die lange lange Zeit, während welcher wir uns nicht gesehen haben, nachträglich mit Erzählungen beleben. Wenn du Gelegenheit hast, vorher Deinen Eltern zu schreiben, so bitte ich herzlich zu grüssen und meinen schönsten Dank für das prächtige Bild zu melden, das sofort die Wand eines kleinen Kabinetts zieren wird. Mit den besten Grüssen und den schönsten Wünschen

Dein Pate

Hermann Lotze.

In den beiden folgenden Briefen nimmt T. Bezug auf die Stelle im II. Bande der N. St. die wir oben beinahe in extenso angeführt haben (S. 331—32).

12.

Dorpat 5/17 Oktober 78.

Hochverehrter Gönner und Freund!

Nur mit Zagen übersandte ich Ihnen durch Perthes den zweiten Band der Neuen Studien, da ich Sie erwähnen musste und doch in Anbetracht der unendlichen Feinheit, mit der Sie sich auszudrücken verstehen, nicht sicher war, ob ich nicht irgendwie in meiner konversationsmässigen Redeweise Sie weniger erfreulich berühren könnte. Ich bitte Sie daher, mir mit ein paar Zeilen zu sagen, womit Sie in dieser Beziehung nicht zufrieden sind; denn es würde mir erwünscht sein, dies in meinem jetzt rasch im Druck fortschreitenden dritten Bande auszugleichen und deutlich zurechtzustellen. Ich bin Ihnen von Anbeginn meiner Karriere so viel Dank schuldig, habe auch durch Ihre Schriften so lange den erfreulichsten Umgang mit Ihrem Genius gepflogen, dass ich grade mit ihnen allein immer

die grösste Übereinstimmung suche und Ihren Beifall am Höchsten schätze.

Das Wichtigste und wohl am Meisten überraschend Neue wird mein dritter Band bringen, obwohl und vielleicht grade weil er sich auf längst bekanntem Grunde und mit reichlich fliessendem Material bewegt. Hoffentlich wird der Druck nicht zu lange mehr dauern.

Sie haben inzwischen auch meine Araber erhalten und sich vielleicht freundlich dabei an meine Reisezeit erinnert. In diesem Sommer war ich wieder in Griechenland und besuchte auch Mykene, Argos, Tiryns, Nemea, Korinth, Amphioka, Delphi, Eleusis und a. In Athen überzeugte ich mich mit den dortigen deutschen Gelehrten von der durchgängigen Echtheit und Bedeutsamkeit der Mykene-Funde Schliemanns, die jetzt ziemlich sicher in das 12-te Jahrhundert vor Chr. G. gesetzt werden, also aus der früher angenommenen Heroenzeit stammen. An Grossartigkeit sind die Myken. Bauten nur mit den ägyptischen zu vergleichen.

Meine Tochter Anna haben Sie mit Ihrer gewohnten grossen Güte unendlich glücklich gemacht durch Ihren Brief, den sie wie einen Schatz bewahrt. Sie hat aber wohl die richtige Wahrhaftigkeit und Bescheidenheit und wagt nicht so leicht durch Briefschreiberei Sie zu belästigen. Wenn wir uns näher wohnten, so könnten wir uns zuweilen sehen und ich würde mich dann auch sehr freuen, Ihre Söhne einmal bei mir aufnehmen zu können. Was der jüngste werden will, möchte ich gern wissen. Er war ja mit seinem grossen Kopfe immer ein Sorgenkind, ebenso wie mein jüngster, der Willi.

Ich bitte Sie, Ihre Söhne und Schwiegertochter von mir zu grüssen. Da ich über Konstantinopel und Odessa zurückkehrte, konnte ich leider nicht über Göttingen kommen.

In alter Dankbarkeit Ihnen
treu ergeben
G. Teichmüller.

13.

Dorpat 20 Nov. 78.

Hochverehrter und lieber Freund und Gönner!

Ich schrieb Ihnen bei Zusendung meines zweiten Bandes der Neuen Studien und drückte Ihnen meine Zaghaftigkeit

aus, die mich befiel in Erwägung, ob die Nennung Ihres Namens Ihnen auch in der Art und Weise harmonisch geschienen, da ich Sie fast wie die Ägide an meiner Brust befestigte, um die Feinde zu erschrecken. Ich durfte mich nun trösten, wenn es gewiss gewesen wäre, dass ich Ihren Namen an einem guten und gesicherten Platz in einer nicht unschönen Umgebung aufgestellt hätte. Aber hier in meiner Sibirischen Einsamkeit musste ich mich allein auf meine eigene Überzeugung verlassen und wenn ich dann sehe, dass selbst Schüler und Freunde von mir, wie z. B. Eucken, eine Geschichte der Terminologie schreiben und mich nicht einmal erwähnen: so musste ich doch zuweilen zweifeln, ob Sie auch zufrieden blieben, bei dem heraufbeschworenen Streite als γλαυκῶπις über mir zu schweben. Endlich habe ich nun von mehreren Seiten hinreichende Tröstung erfahren, was ich Ihnen mitzuteilen glücklich bin. Zuerst nämlich schrieb mir v. Stein aus Rostock über den Pseudohippokrates, dass ich Zeller gegenüber entschieden im Rechte sei und dass die Tübinger Schule sich nicht besonders wissenschaftlich gezeigt habe. Sodann Stephani, der Petersburger Akademiker über Heraklit, „dass ich noch überdies so viele Fragen, die mehr oder weniger in die Archäologie hineinschlagen, so bespreche, dass er nicht nur beistimmen könne, sondern auch in der mannigfaltigsten Weise belehrt werde, da er dieselben Dinge von einer ganz andern Seite her zu betrachten gewohnt sei". Endlich langte von dem Vertreter der Ägyptologie Ebers ein Brief an, der mich unter andern guten Dingen mit der Versicherung beruhigte, „dass ich unwiderleglich im Rechte sei, wenn ich Heraklit mit ägyptischen Lehren vertraut sein lasse". Meinen Ausführungen wisse er „wenig hinzuzufügen". Am meisten lobt er den Abschnitt über das Heraklitische Gottkind. Seine Hinzufügungen bestehen in einigen mir sehr erwünschten andern Stellen aus der Revue archéologique und einigen Totenbuchglossen und Pharaotiteln, wodurch immer meine Auffassung konfirmiert wird. Nur in einem Punkt weicht Ebers ab, nämlich in der Etymologie des Königs Thamus, den er als Ta'em us „Gatte in Theben" oder Cha em us „Glanz in Theben" erklären will,so dass der auch in Theben verehrte Thonu überflüssig wäre, weil Ammon's Appellativ näher steht. Dies gefällt mir nun zwar sehr gut, doch bin ich insofern noch unüberzeugt, weil danach die

Endung s zum Stamme gehören müsste, die doch überhaupt problematisch ist. Bei Tahmu kommt aber die Etymologie einfacher heraus und die Identifizierung erregt ja bei Niemand Anstoss, da sie ägyptisch ist.

Ich glaube Ihnen, verehrter Freund, diese Mitteilungen so ausführlich bringen zu dürfen, teils weil Sie sich mir zu Liebe daran freuen werden, teils weil für mich eine Apologie darin liegt, dass ich Sie als meinen Beschützer durch Nennung des Namens der Gefahr, beim Streit etwas Staub abzubekommen, ausgesetzt habe.

Im Januar erscheint von mir ein grösseres und wie ich glaube wichtigeres Buch als dritter Gang der N. St. z. G. d. B.

Bei uns steht alles wohl. Hoffentlich sind Sie auch wohl und glücklich und ebenso Ihre Familie, die wir herzlich grüssen.

Ihnen dankbar und treu ergeben
G. Teichmüller.

14.

Göttingen 3. Jan. 1879.

Mein lieber Freund!

Sie werden mit Recht über mein langes Stillschweigen zürnen zu dürfen glauben, und doch werden Sie mich zuletzt entschuldigen. Ich habe die letzte Zeit zu einer leider sehr überstürzten Beendigung meiner Metaphysik so brauchen müssen, dass ich jede freie Stunde bis in die Nacht benutzte und nun hat mich eine heftige Erkältung so mit Rückenschmerzen beschenkt, dass ich eben erst wieder anfange, das Sitzen zum Schreiben leidlich zu vertragen. Nun aber will ich nicht länger säumen, Ihnen zum neuen Jahr für die Beweise zu danken, die Sie mir von Ihrer Freundschaft im alten gegeben, und Ihnen die Fortdauer der Gesundheit und Arbeitslust zu wünschen, die aus Ihren letzten mir zugekommenen Schriften so tröstlich hervorleuchtete, dass alles sonst im Hause glücklich sein möge, füge ich mit herzlichen Grüssen an Ihre Frau Gemahlin und an Fräulein Anna hinzu; die anderen wissen wohl nichts von mir. Ich kann von uns nicht viel Neues melden; ich selbst lebe hier still und verlassen fort; meinem ältesten Sohne in Osterode geht es mit Frau und vier sehr stämmigen Kindern wohl; der zweite, Ludwig, hat sich in Greiz als

Arzt niedergelassen und scheint sich (es ist erst zwei Monat her) gut gebettet zu haben; der dritte, Robert, ist ein stattlicher Gefreiter, und wird am Ende März sein Dienstjahr absolviert haben, um endlich mit Ernst Jura zu studieren. Im Übrigen steht Göttingen heute wieder in tiefem Schnee, auf dem alten Flecke, nicht sehr schön, aber noch immer so voll guter Tradition, dass selbst nach mancherlei unbequemen Neuerungen doch das Leben hier noch seine Vorzüge hat.

Ihre letzten Schriften habe ich alle richtig erhalten; die Darstellung der Araber hat mir sehr wohlgefallen, aber mich bedauern lassen, dass das Volk nicht besser ist; jedenfalls waren sie wohl einst in Spanien anders als in ihren unzivilisierten Stammsitzen. Was Ihre Befürchtungen betrifft, mir zum Missvergnügen auf mich Bezug genommen zu haben in Ihren Arbeiten über Geschichte der Ideen, so sind sie ganz unnötig; ich wüsste nicht, was ich daran übelnehmen könnte, wenn Sie Stellen anführen, die ja nun einmal gedruckt sind. Nur bitte ich Sie, mich nicht zu tief zu engagieren; nicht eigentlich, weil mich daran etwas ärgern könnte, sondern einfach, weil ich in Geschichte der Philosophie ein sehr unbedeutender Dilletant bin und nun auch weder den guten Willen noch die Kraft habe, viel hieran zu ändern. Sie werden also an mir keinen Rückhalt haben, der für Sie von Wert sein könnte. Umsomehr freue ich mich, aus Ihrem zweiten Brief zu erfahren, dass Ihre Gedanken Anklang bei Männern finden, auf deren sachverständiges Urteil Sie mit Recht Gewicht legen. Mir aber werden Ihre Untersuchungen stets angenehm und anregend sein, auch wo sie weit über das Mass meiner urteilsfähigen Bekanntschaft mit den Dingen hinausgehen; und ich beharre dabei, dass Sie auf dem rechten Wege sind und sehr vieles Dankenswerte leisten, selbst wenn ich zugeben müsste, dass nicht alle Einzelheiten auf gleich sichern Fundamenten ruhen.

Ich hoffe, in den nächsten Wochen Ihnen durch Hirzel die Metaphysik schicken zu können. Sie ist leider viel unterbrochen worden und ich habe kein Bild mehr von dem Eindruck des Ganzen; jedenfalls habe ich gesucht, einzelne Probleme so weit zu verfolgen, als es gehen will.

Noch einmal recht herzliche Glückwünsche zum neuen Jahr! Und sehr würde es mich freuen, wenn einem Brief, auf

den ich mir einige Hoffnung mache, auch ein Wort der guten Anna beiläge!

Mit alter Freundschaft
Ihr ergebener
H. Lotze

15.

Dorpat 28. Febr. / 12. März 79.

Hochverehrter Freund und Gönner!

Für Ihren gütigen Brief sage ich Ihnen besten Dank. Ich sehe mit Bedauern, dass Ihre Gesundheit noch immer viel zu wünschen übrig lässt. Mir geht es darin anders. Ich werde eigentlich immer kräftiger und kann jetzt z. B. stehend meine Vorlesungen halten, was ich früher nicht vermochte. Es wundert mich das einigermassen; denn da ich meine Lebenszeit nach der Analogie auf 60 Jahre berechnet habe und mich bedenklich dem halben Jahrhundert nähere, so müsste ich die Spuren des Alters schon bemerken können. Hoffentlich bietet Ihnen die Analogie mit Ihren Eltern und Grosseltern und nächsten Verwandten einen längeren Spielraum der Kräfte, da Sie der Menschheit noch viele schöne Gaben schuldig sind, wie z. B. die praktische und die Religions-Philosophie. Ihre Metaphysik ist endlich auch in meine Hände gelangt und sage ich Ihnen den grössten Dank. Es ist das einzige Werk von Ihnen, das mir unmittelbar durch Ihren Willen zuging und das ich daher besonders wert halte. Sie haben darin eine grosse Fülle neuer Ideen ausgeschütet, die sicherlich allgemein befruchten und zum Gegenstand unzähliger Untersuchungen gemacht werden müssen. Ich war bis jetzt nur im Stande darin zu lesen, aber noch nicht, das Ganze sorgfältig bis in's Einzelne zu erwägen. Von Ihrer Gewonheit, die Autoren nicht zu erwähnen, sind Sie in einigen Fällen abgewichen: das wird manche kränken, die ihre Namen berücksichtigt sehen möchten. Manche werden auch glauben, von Ihnen geringschätzig behandelt zu sein, da sie den von Ihnen bekämpften Standpunkten ihre eigenen Namen unterschieben werden. Ich selbst befinde mich noch in einer Art von Überraschung über Ihre Beseitigung des Substanzbegriffs für die endlichen Wesen, da man Sie des vollständigen und nackten Pantheismus oder Akosmismus zeihen wird, und ich glaube, Sie werden nur

durch Ihre Religionsphilosophie oder durch die Ethik viele ängstliche Gemüter wieder beruhigen können. Sie kennen von mir, wie ich glaube, nur die historischen Schriften, die ja auch allein von Belang sind. In den kleinen Arbeiten über Unsterblichkeit und Darwinismus habe ich mich aber bemüht, wenigstens in der Vorrede Ihre jetzt allein massgebende Philosophie zu feiern, und glaube dadurch mich um Sie und um echte Philosophie verdient gemacht zu haben, weil ich wahrnahm, so weit mein Blick reichte, dass auch hierdurch viele Leser Ihrer Werke hinzugekommen sind. Durch Ihre jetzige Darstellung wird nun Ihr Bild der Welt sehr viel schärfer und bestimmter ausgezeichnet, und ich muss mich auf die Freiheit berufen, die Sie Ihren Freunden lassen; denn ich kann nicht ganz Ihren Wegen folgen. Wenn Sie Freiheit zu geben willig sind, so ist von meiner Seite nichts geändert, da ich in diesem Werke von Ihnen wieder einen reichen Schacht geöffnet sehe, der unzählige Bergleute beschäftigen und nähren und dadurch direkt und indirekt alle Höhergebildete durch neue Gedanken beglücken wird. Ich habe das Werk auch gleich für unsere Universitäts-Bibliotek angeschafft und es kursiert schon ungebunden und wird eifrig gelesen.

Von mir wird inzwischen die Praktische Vernunft[1] bei Ihnen angelangt sein, die, wie ich denke, die frivolen Angreifer mit ihren Impertinenzen etwas derb niederschlagen soll. Es ist gut, immer auf demselben Fleck zu treffen, wenn man die stumpfe Sensibilität endlich erregen will. Ich habe noch Massen von Stoff liegen, um etwaigen Widerspruch schon durch die Quantität und den Umfang meiner Arbeit zu erdrücken. Allein der Sinn ist entscheidend und bei den begabteren Mitforschern wird das Sichtbare auch gesehen werden. Es freut mich, dass Sie mit meiner Erwähnung Ihres Namens in Band II nicht unzufrieden waren. Ich fühlte anfangs ein Widerstreben in mir, den Empfehlungsbrief eines Gönner's an die grosse Glocke zu hängen; allein die vielen kleinen Geister bedürfen der Autorität, um ihr Ohr zu leihen. In den Göttinger G. Anz. steht der Brief von Ihnen nun ungefähr so, als wenn ich ihn in meiner Tasche behalten hätte, ohne ihn abzugeben. Darum entschloss ich mich endlich, daran öffentlich zu

[1] Die Praktische Vernunft bei Aristoteles. N. St. III. 1879.

erinnern, und ich hoffe, Sie werden nie Grund haben, es zu bereuen, mir mit einer so schönen und erfreulichen Hülfe beigesprungen zu sein. Dass ich aber nicht daran denke, Sie in den Kampf zu verwickeln, wird Ihnen schon Band III zeigen. Ich werde Ihnen aber immer für Ihren abgegebenen Stimmstein dankbar bleiben.

Meine jetzige Polemik in Band III wird voraussichtlich nicht ganz Ihrem Geschmack entsprechen. Sie lieben die feinere, vornehmere Ironie und die indirekte Beziehung. Ich liebe dies nun auch mehr; aber ich überzeuge mich immer mehr von der Dickhäutigkeit der Menschen und hielt es darum für wirksamer, ganz rücksichtslos dem Ganzen an's Fell zu gehen und den Marsyas zu schinden, wie er es verdient. In den ersten Studien war ich zu rücksichtsvoll und höflich: das verstehen die Leute nicht zu würdigen. Ich hoffe, dass Sie diese Motive billigen und mir die Freiheit lassen nach meiner Weise und Meinung zu verfahren, ohne mir Ihre Gunst zu entziehen. Ich rechne darauf, durch die vielen eingelegten nicht-polemischen Untersuchungen die Leser zu versöhnen, welche mit feineren Nerven besaitet sind und den Streit nicht vertragen können. Ich selbst halte diese Schrift für die wichtigste meiner Arbeiten, weil sie mit systematischer Kraft viele neuen Ideen zum ersten Mal auf den Markt bringt und bisher ungeahnte Gesichtspunkte auf sonst ganz bekanntem Felde eröffnet.

Ich beschäftige mich jetzt mit der Ausarbeitung einer Schrift über die Liebe, worüber ich neulich in Reval einen Vortrag zu halten hatte. Das führt mich natürlich auch in die Metaphysik und ich werde mich daher bald wieder in Ihr grosses schönes Werk zu vertiefen haben. Wenn ich nicht wüsste, dass Sie im Gespräch und im Brief das Philosophieren nicht leiden können, so würde ich gern tiefer auf Ihre Ideen eingehen. So mag es denn hiermit sein Bewenden haben.

Den 17. März 1879

Dieser Brief ist lange liegen geblieben. So kann ich noch Einiges hinzufügen. Inzwischen schickte mir Vera aus Neapol seine Religionsphilosophie und Bergmann seine Logik und Susemihl seine Deutsche Politik des Aristoteles. Man sieht recht, wie zerfahren unsere Philosophie heute ist; doch es war ja immer so und wird immer so bleiben. Die meisten halten jetzt zu Kant und stehen der Philosophie überhaupt ganz fremd

gegenüber. Und ich bin neugierig, was sie zu Ihrer Metaphysik sagen, wo in einer von Kant verbotenen Art und Weise so ernst und tiefsinnig philosophiert wird. Ich will hoffen, dass es viele endlich satt bekommen, das sterile kritische Ross zu reiten, und sich lieber Ihrem Wege zuwenden, wobei doch viele schöne und nahrungskräftige Früchte einzuheimsen sind. Möchten Sie doch, lieber Freund und Gönner, recht fest in Ihrer Gesundheit werden! Es ist, wenn die rechte Arbeit in Deutschland gedeihen soll, notwendig, dass Sie noch oft sich mit leitendem Wort vernehmen lassen, um dem verworrenen Suchen und ratlosen Räsonieren zu steuern. Grade die edle Einfalt Ihrer Rede und die Stellung des Gemütes dazu, das den vollen und ganzen Menschen und nicht bloss einzelne Verstandesfäserchen offenbart, grade dieser gemütvolle Ernst ist der Philosophie Not.

Ich grüsse Sie herzlich und auch von Frau und Töchtern soll ich Ihnen Liebes sagen; denn Ihre Briefe und Werke werden von uns allen direkt oder indirekt mitgenossen.

Sie sprechen von Ihrer Einsamkeit, was mich doch recht verwunderte; denn ich weiss doch, mit welcher Kunst Ihre liebe selige Frau die unaufhörlichen Besucher abwehren musste. Hier in meinem Sibirien ist es einsam, wo ich nur durch seltene Briefe von draussen .....[1] kein Echo meiner Worte vernehmen kann. Ich bitte Sie auch nicht um Briefe, da ich weiss, dass Sie nicht zu schreiben lieben und Besseres vorhaben. Die Nachrichten aus Ihrer Familie waren mir sehr angenehm. Ich hoffe noch immer, der Robert werde die akademische Laufbahn ergreifen. Er ist gewiss ein Dichter und Philosoph. Wenn ich einmal wieder „in's Ausland", wie man hier sagt, reise, freue ich mich, ihn wiederzusehen. Grüssen Sie bitte alle von mir herzlich und bleiben mir gewogen!

In dankbarer Verehrung Ihr G. Teichmüller

Wenn es Sie nicht verdriesst, dass ich so den Rand beschreibe, so möchte ich noch sagen, dass Zeller in seiner neuen Ausgabe des Aristoteles keinen Punkt von Walter annimt, den ich verworfen habe, aber auch noch keinen der neuen Gesichtspunkte kennt, die ich eröffne. Diese Tatsache muss mir erwünscht sein.

---

[1] unleserlich.

16.

Dorpat 6/18 Juli. 79

Hochverehrter und lieber Gönner und Freund!

Schon wieder schreibe ich Ihnen ohne doch etwas Wichtiges mitteilen zu wollen. Ich melde nur: dass ich noch immer mit grossem Genuss in Ihrer Metaphysik lese und bald dieses, bald jenes Kapitel besonders durchdenke. Allein als Vorwand zum Schreiben dient mir eigentlich ein kleines Schnitzelchen, das ich über die Reihenfolge der Platon. Gespräche drucken liess und Ihnen zusende. Da Sie Plato gut kennen, wie ich von Göttingen her weiss, wo ich Sie einen Dialog nach dem andern durchlesen sah, so werden Sie wohl die Güte haben, die wenigen Seiten zu durchfliegen und mir ein offenes Wort darüber in aller Kürze zu schreiben; den die Platoforscher, die voluninösen, werden nicht lange schweigen und ich möchte doch als Nahrung für meinen Mut, den Sie so gütig waren öffentlich anzufeuern, privatissime eine kleine Nahrung erhalten. Ich möchte nämlich auch gern wissen, was Sie über die praktische Vernunft denken und über das Kapitel über den Spiritismus, aber das alles sind nun schon alte Geschichten und nur dies kleine Schriftchen liegt mir noch am Herzen.

Verzeihen Sie, hochverehrter Freund, dass ich Sie um diesen Dienst bitte. Ich weiss, wie sehr Sie beschäftigt sind und bitte nur um eine Postkarte und nur um die Äusserung, ob Sie zufrieden oder unzufrieden sind mit meiner Reihenfolge.

Die meinigen sind am Estl. Strande und ich bin ab und zu dort und hier. Möchte Ihre Gesundheit besser sein, als das miserable Wetter. Hier ist förmlicher Wolkenbruch gewesen und 4 000 000 mal 40 Pfd. (= 1 Pud) Heu sind von den Wiesen in die Flüsse geschwemmt allein in Estland. Die niedern Stadtteile stehen hier unter Wasser und die Leute fahren zu Schiffe in ihre Häuser.

Grüssen Sie von mir Ihre Söhne und Schwiegertochter und bleiben gewogen

Ihrem treu ergebenen und dankbaren
G. Teichmüller.

7. Juli

Heute sehe ich, dass mein Wunsch nach einem Urteile von Ihnen sich ja ganz komisch ausnimmt und ich bitte Sie gar keine Notiz davon zu nehmen; sondern darin nur ein Symptom

zu sehen für die verlassene Lage, in der ich mich hier in Dorpat befinde, wo auch nicht e i n Mensch aufzutreiben ist, der Plato gelesen hat und von dem man ein einigermassen brauchbares Urteil erhalten könnte. Diese völlige Abgeschiedenheit erregt stärker den Wunsch, von einem kompetenten Freunde eine Meinung zu hören, zumal da gegenwärtig meine philolog. Kollegen und Freunde Mendelssohn und Hoerschelmann auf Reisen sind, die obwohl mit Plato unbekannt doch sonst so nach allgemeinem Eindruck sich über meine Arbeiten zu äussern pflegen und sie auch lesen. Überhaupt aber geht es mir ziemlich schlimm mit den Anzeigen. Über meine Platon. Frage ist auch nicht eine einzige Besprechung erfolgt und ich sehe nur aus gelegentlichen Bemerkungen in Büchern, wie bei Krohn oder wie bei Martin, dass sie gekannt ist. Über die N. Stud. Heft II und III hat sich ebenso n i e m a n d vernehmen lassen, und so fürchte ich auch mit dieser kleinen „Reihenfolge" in die Wüste gesprochen zu haben. Dadurch entsteht das Gefühl der Vereinsamung hier und nur die Briefe trösten mich. Allein bei diesen zweifelt man gewöhnlich an der Aufrichtigkeit, denn z. B. Eucken würde wohl schwerlich das gern gedruckt sehen, was er mir mit vollen Händen brieflich dargereicht hat. Nur Sie sind wahr, weil Sie in den Briefen karger sind als im Druck.

T.

17.

Dorpat 6/18. Sept. 79.

Hochverehrter Gönner und Freund!

Mein letzter Brief an Sie begleitete die Sendung der „Reihenfolge der Platon. Dialoge". Jetzt kündige ich die von Duncker und Humblot Ihnen zuzusendende „Liebe" an. Diese Schrift liegt schon wieder lange hinter mir und interessiert mich nicht mehr. Wenn Sie vielleicht einmal hineinsehen, werden Sie finden, dass mein natürlicher Gedankengang mit Ihrer Denkweise gewöhnlich zusammentrifft, obgleich ich die Sachen immer anders anfasse. Die Eigentümlichkeit Ihrer Art zu denken berührt mich ganz fremdartig auch jetzt wieder bei der Lektüre Ihrer Metaphysik. Es schreibt niemand so wie Sie. Man merkt nirgends den Einfluss einer bestimmten modernen oder antiken Schule: das gibt einen grossen Reiz und

eine Unbefangenheit der Bewegung. Bei mir ist wohl die Aristotelische Schule immer mit Händen zu greifen und fürchte ich dadurch die heutigen fremd und kalt zu lassen.

Mir kommt es so vor, als wenn in der Metaphysik mehr als je Ihre Persönlichkeit heraustrete. So z. B. S. 111 in der anmutigen Ironie, mit der Sie die „jugendlicheren, mithin schärferen Intelligenzen" abfertigen. S. 325, § 170 ist die Äusserung wohl von echtem Sokratischen Humor, wo der „dunkle Punkt" vorkommt, „über den klarer als andre zu sehen ich mir nicht den Anschein geben will". Und dergl.

Mir tut der arme Ulrici leid, der so furchtbar „hereingefallen" ist. Es hat mich amüsiert zu sehen, wie er in der Antwort an Wundt seine Respektierlichkeit zu retten sucht, obwohl man merkt, dass er selbst über den verlorenen Posten im Stillen betrübt ist. Der abgeschmackte, jetzt selige Fichte hat diese ganze Dummheit verschuldet. Hoffentlich wird er nun als spirit nicht auch zu klopfen anfangen.

Wir hatten hier neulich seltenen Besuch aus Deutschland. Delbrück aus Jena war da. Mir war es sehr unterhaltend, über Kuno Fischer und Eucken ihn sprechen zu hören. Für uns sind solche unmittelbare Äusserungen eines gegenwärtigen Deutschen, ein seltener Genuss, da wir ganz abgesperrt uns fühlen von einer Gemeinschaft, die Ihnen gewöhnlich und fast lästig geworden ist.

Die „wissenschaftliche Philosophie" in Leipzig hat die Eigentümlichkeit, sich um nichts zu kümmern als was sie selbst untereinander vorhaben. Sie fühlen sich unendlich wichtig und merken nicht, dass sie für die wirkliche Philosophie gar nicht mitzählen und nur durch ihre bodenlose Unwissenheit über die Geschichte der Philosophie bei ebenso Unwissenden Beachtung finden können. Da die Fichte'sche Zeitschrift auch so tief gesunken ist und jetzt vielleicht wohl ganz auseinanderfallen wird, wäre es vielleicht an der Zeit, dass S i e eine Zeitschrift organisierten. Es würden sich sicher Arbeiter und Redakteure finden und Sie selbst würden bequem sich mitteilen können und einen heilsamen Einfluss auf die philosoph. Studien, die jetzt ganz zerfahren sind, ausüben. Auch ich würde ganz gern viel mitteilen, was sich später in einem grösseren Ganzen vereinigt drucken liesse. Wenn Sie Ihre Freunde und Anhänger mal zusammenzählten, würden Sie sehen, dass ein

solches Unternehmen festen Boden hat und sicher Anklang finden würde.

Aus der Zeitung sehe ich, dass der Mikrokosmos wieder in neuer Auflage erscheint, und ich schliesse daraus zu meiner Freude, dass Sie sich wohl befinden. Von mir und den Meinigen herzliche Grüsse!

Ihnen treu ergeben
G. Teichmüller.

18.

Göttingen, 19 Okt. 1879

Lieber Freund!

Peccavi! Von diesem Perfekt möchte ich ein Iterativum bilden können, weiss das aber nicht zu machen, und wiederhole deshalb: peccavi, nämlich, es ist wahr, ich habe sündlich meine Pflicht versäumt, Ihnen auf mehrere mir sehr lieb gewesene Briefe zu antworten und Ihnen für mehr als ein Geschenk Ihrer philosophischen Arbeitskraft zu danken. Das letztere kann ich nicht ohne Wehmuth, wenn ich Ihre freudige Produktivität mit der Lahmheit vergleiche, die mich immer mehr beschleicht. Ich habe gar keine Lust zu literarischen Arbeiten, werde gleichwohl von verschiedenen Seiten dazu gedrängt, und quäle mich widerwillig ab, Dinge zu machen, an denen mir selbst wenig liegt, und um die sich auch, wie mir scheint, niemand sehr kümmert; in Deutschland wenigstens, da ich nirgends, besonders in Berlin nicht versichert bin, höre ich niemals etwas über meine Arbeiten. Aber wo gerate ich hin? Ich werde Ihnen doch nicht vorklagen? Nein, vielmehr wiederhole ich nur meinen herzlichen Dank für alle Ihre Freundschaft, deren Erwiderung meinerseits Ihnen nicht zweifelhaft sein wird.

Eine Anfrage muss ich mir erlauben. Ihr Verleger Perthes hat mir ein Exemplar Ihrer Schrift über die Aristotelische Staatslehre mit der Bitte um Rezension in den G. G. A. geschickt; ich bin jedoch ausser Stande, gerade über d i e s e n Gegenstand mich irgendwie als befugten Kritiker zu benehmen; einen andern mochte ich aber nicht ohne Ihre Einwilligung substituieren, und frage daher, wen Sie mir selbst vorschlagen. Ist es ein Nicht-Göttinger, so werde ich für die Annahme der Anzeige selbstverständlich sorgen, soweit mein Einfluss über Wappäus reicht.

Von Göttingen weiss ich Ihnen wenig Neues zu melden; ich bin hier ziemlich allein, nur noch mein jüngster Sohn Robert, der Jurist, studiert noch hier; Ludwig hat sich verheiratet und befindet sich in Greiz, wo ich ihn neulich besucht habe, recht wohl; er scheint nach und nach eine blühende Praxis zu bekommen. Der älteste, Konrad, befindet sich in Osterode auch wohl, obgleich augenblicklich von seinen fünf dicken Kindern (wahre Elephanten) vier die Masern haben. Dabei fällt mir ein, dass Sie Hyperboräer wohl noch nicht wissen, dass die mir abgehende Produktivität in diesen Sprössling gefahren ist; im November wird sein zweites Theaterstück, das über Hans Sachs, mir sehr ledernen Andenkens, handelt, im Hannoverschen Hoftehater aufgeführt werden. Sein erstes, Jugurtha, lege ich unter Kreuzband dieser Sendung bei; der dritte Akt wenigstens wird Ihnen durch seine Lebendigkeit gefallen; es ist in Hannover zweimal aufgeführt worden, aber eben durch diesen Akt, der damals noch fehlte und später hinzugedichtet wurde, unaufführbar geworden.

Im Übrigen geht es mir ganz leidlich, auch in diesem hässlichsten aller sogenannten Sommer in Deutschland. Ihnen wünsche ich nicht blos die schönste Gesundheit, sondern glaube auch hoffen zu dürfen, dass mein Wunsch immer in Erfüllung gegangen ist und gehn wird. Empfehlen Sie mich aber auf das Angelegentlichste und Herzlichste auch Ihrer Frau Gemahlin und meiner lieben Patin Anna, von der mir erst neulich ein Brief wieder in die Hände kam, mit dem sie mir früher eine Freude gemacht hat. Wie gern würde ich sie jetzt wieder einmal in Deutschland sehen! Vielleicht weiss Ihr reisekräftiger Mut eine Möglichkeit dazu herzustellen!

Unsere Universitätsverhältnisse sind sonderbar; lauter neue Anordnungen, die auf Nichts als eine Vermehrung unfruchtbaren Schreibwerks hinauslaufen. Welcher Zukunft wir überhaupt entgegengehen, weiss ich nicht, vermute aber, dass die Ausbildung des Telephons dazu führen wird, nur einen Zentralprofessor jeder Wissenschaft anzustellen, der sich dann durch Draht an allen Universitäten zugleich bewundern lässt.

Davon schweigen Sie aber ja; so lange niemand auf den Einfall kommt, wird er auch nicht ausgeführt. Dagegen wäre ein Telephon sehr erwünscht, um eine schleunigere Kommuni-

kation zu ermöglichen zwischen Ihnen und Ihrem alten Freunde

H. Lotze

19.

Dorpat, 18./30. Jan. 80.

Hochverehrter Gönner u. Freund!

Ich habe Ihnen noch aus dem vorigen Jahre für Vieles zu danken. Zuerst für Ihren freundlichen Brief, der schon wegen der Seltenheit Ihrer Briefe immer ein Ereignis für unsere Familie bildet. Sodann für den Jugurtha Konrad's u. endlich für den Nikomachischen Oxforder. Ich freue mich sehr, dass Konrad ein so eminentes dramatisches Talent an den Tag legt. Nach meinem Urteil muss Konrad grossen Erfolg auf der Bühne haben, wenn ihm eins gelingt, nämlich tüchtige Schauspieler zu finden. Er hat nämlich die beiden wichtigsten Erfordernisse des dramatischen Dichters, die Fähigkeit eine tragisch bedeutsame H a n d l u n g zu komponieren u. sie mit interessanten Ch a r a k t e r e n auszustatten. Er bedarf aber guter Schauspieler, weil er für die Nüancen und leisen Übergänge der Affekte, kurz für das kleinere Detail die Ausführlichkeit verschmäht. Es geht bei ihm alles mit einer afrikanischen Heftigkeit vor sich u. die Handlung rollt wie auf einer stark geneigten Ebene unaufhaltsam vorwärts. Darum können seine Schauspieler ihm Dank wissen; denn die Handlung verliert nie an Interesse, wie so leicht bei Schiller und Goethe, und zugleich kann jeder Schauspieler Lorbeeren verdienen, wenn er die Andeutungen des Dichters durch individuell bedeutendes Spiel ausführt. Ich bitte Konrad von mir zu grüssen u. ihm für den uns gewährten hohen poetischen Genuss zu danken. Ihnen gratuliere ich zu dem so überraschend hervorgetretenen Genie des Sohnes.

Was Cook Wilson betrifft, so halte ich diesen Versuch für ganz verfehlt. Ich habe die Sache geprüft u. finde, das der Verfasser den Aristot. Stil nicht kennt u. die Art, wie Aristoteles die Begriffe entwickelt in a l l e n Schriften kaum zu ahnen scheint. Er hält für zweite Rezension was nur Aufnahme einer neuen Bestimmung zu einem vorher unbestimmter gelassenen Begriff oder Zusammenfassung des Resultates ist.

Hegel, nach dieser Methode bearbeitet, würde ein Dutzend von Rezensionen bieten. Ich lasse vielleicht durch einen hiesigen Schüler von mir eine Rezension schreiben.

Sie klagen, dass Ihre Werke nicht besprochen werden. Das ist aber eine sehr schwere Sache u. wer soll das thun? Ich glaube aber wohl zu erkennen, dass Sie dafür desto mehr g e l e s e n werden u. dass man Sie als eine Fundgrube benutzt für Vorlesungen u. sonst im Stillen. Das ist auch nicht zu verachten. Wenn Sie aber wünschen, so schreibe ich gleich eine Anzeige, ohne mich indes auf Diskussion einzulassen, nur um das .....[1] dem Leser vorzulegen.

Leider ist mein alter treuer Gönner Wappaeus, dem ich so viel Gutes verdanke, gestorben. Wer weiss, ob der Nachfolger mir noch so freundlich gesinnt ist!

Mit herzlichen Grüssen auch von meiner Frau u. Tochter Anna

Ihnen und den Ihrigen treu ergeben
G. Teichmüller.

20.

Dorpat d. 16 / 28 Nov. 80.

Hochverehrter Gönner u. Freund!

Wenn die Zeitungen die Wahrheit meldeten, so muss ich annehmen, dass Sie jetzt wirklich den Ruf nach Berlin angenommen haben. Ich beeile mich deshalb, Ihnen von Herzen Glück zu wünschen. Ich denke dabei allerdings zunächst an Ihre Familie, an Ihre Söhne, die voraussichtlich doch einen Gewinn durch Ihre neue für grösser gehaltene Stellung in der Hauptstadt haben werden. Was Sie selbst betrifft, so möchte es scheinen, als wenn Ihre schöne stille Häuslichkeit in der Villa Lotze verloren ginge und Ihre von uns allen so gewünschte Musse zu neuen Werken gestört würde. Allein ich kenne Berlin zu gut, um dies zu fürchten. Man kann in Berlin ebenso still und unbehelligt leben wie in Göttingen und wenn Sie etwas vor die Stadt rücken, hinter den Tiergarten oder nach Charlottenburg, so haben Sie auch eine schöne ländliche Natur um sich u. können Ihre Nerven stärken gegen den Lärm

[1] unleserlich.

der Stadt. Ich fühle mich darin Ihnen verwandt, dass Sie auch gleichgültig sind gegen den Ehrgeiz, in möglichst vielen Geschäften und Ämtern eine Rolle zu spielen. So werden Sie daher auch in Berlin leben u. dadurch des grössten Tumultes überhoben sein. Ich sehe Sie im Geiste schon behaglich durch die lange Allee der Linden wandeln an dem altem Fritzen vorüber zur Universität u. glaube, Sie werden sich bald eingewöhnen u. recht zufrieden sein. Denn die weiten Wege halten auch die Besucher zurück u. die strengere Förmlichkeit in Berlin schneidet ebenfalls die gemütlichen Belästiger ab.

So glaube ich wirklich von Herzen u. nicht bloss konventionell nach dem Schein der gewachsenen Grösse Ihnen glückwünschen zu dürfen. Ihr schönes Haus werden Sie ja leicht vorteilhaft verkaufen; denn wer könnte ein besseres Tusculum suchen! Und was bände Sie sonst unzertrennlich an Göttingen, wo doch so vieles Ihnen unbehaglich u. zuweilen gar verdriesslich war.

Die meinigen schliessen sich den Grüssen u. Glückwünschen an u. Anna hätte Sie beinahe im Sommer besucht; aber der Grosspapa, der mit ihr reiste, wollte von seinem Wege nicht abweichen u. so blieb Göttingen leider bei Seite.

Von mir wird jetzt ein neues Buch gedruckt: „Literarische Fehden in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts vor Chr." Ich habe manche kleine Entdeckung gemacht u. glaube eine hübsche Reihe Platon. Dialoge bis aufs Jahr feststellen zu können. So versüsse ich mir meine Sibirische Einsamkeit.

Leben Sie wohl u. möge Ihnen der grosse Entschluss zum Segen gereichen. Grüssen Sie freundlichst Ihre Söhne

In alter Verehrung Ihnen treu ergeben

G. Teichmüller.

21.

Dorpat, 3. Mai 1881.

Hochverehrter Gönner u. Freund!

Lange Zeit wusste man hier nicht, ob Sie noch in Göttingen oder schon in Berlin wären. Da ich jetzt durch einen Studenten aus Göttingen höre, dass Ihr Nachfolger Vorlesungen hält, so adressiere ich sicher nach Berlin u. beeile mich, Ihnen zu Ihrem neuen grossartigeren Schauplatze und Wirksamkeitsfelde meinen Glückwunsch darzubringen. Möchte es Ihnen

leicht und erfreulich sein, sich in der neuen Sphäre heimisch zu machen u. Musse zu finden, um auch Ihre grossen und schönen Arbeiten auf dem Gebiete der spekulativen Philosophie weiterzurfördern. Man wartet wohl in der ganzen für Philosophie empfänglichen Welt, sowohl in Amerika wie in Europa, auf Ihre Religionsphilosophie u. Ethik. Da nun, wie ich hörte, Ihre Gesundheit jetzt fester geworden ist, so ist zu hoffen, das der Tumult der Übersiedelung u. die störenden praktischen Geschäfte, die damit verbunden sind, bald vorübergehen u. Sie uns wieder frisch u. kräftig in der Produktion erscheinen werden.

Ich bin, (wenn es mir erlaubt ist, Ihnen auch von mir zu plaudern,) jetzt erst im Begriffe, eine grössere spekulative Arbeit zu publizieren. Diese wäre schon früher erschienen, wenn nicht inzwischen die Platonische Frage, die mir ungerufen dazwischen fuhr, eine kleine Abschweifung erfordert hätte. Darum habe ich die kleine Schrift „Literarische Fehden im 4-ten Jahrh. vor Chr." rasch niedergeschrieben, um wenigstens den Beweis zu liefern, dass meine Meinung über den Sinn der Theätetstelle keine unbedachte war. Ich habe meinem Verleger Ordre gegeben, sie Ihnen überreichen zu lassen.

In Bezug auf Göttingen haben Sie wahrscheinlich das Beste getan, was geschehen konnte, indem Sie eine junge Ihnen wohlbekannte Kraft wählten[1]. Sie haben ja das Glück durch persönlichen Eindruck den Wert und die Kraft der Kollegen kennen lernen zu können, was mir hier ganz abgeht, da ich von allem Verkehr abgeschieden bin u. mich daher vor einseitigem Urteil besonders in Acht nehmen muss. Ich hoffe daher, dass wir von Ihrem Erwählten noch viel Erweiterung der Wissenschaft gewinnen werden, u. ich vertraue völlig Ihrem Urteil bei dieser Wahl, die viele ältere Kollegen, wie ich höre, etwas verletzt hat.

Bei Ihnen wird nun schon alles grün sein; hier ist noch kein Blatt heraus u. die Flüsse haben erst vor Kurzem das Eis abgeworfen u. jetzt grosse Überschwemmungen angerichtet, so dass die unteren Stadtteile nur auf Böten Verkehr haben. Doch ich fürchte, Sie durch zu viel Worte zu ermüden. Sollte

---

[1] Georg Elias Müller. 1876 Privat-Dozent in Göttingen, 1880 ord. Professor in Czernowitz, 1881-1922 in Göttingen.

ich nach Deutschland kommen in diesem Sommer, so freue ich mich, Sie wiederzusehen u. mich selbst davon zu überzeugen, dass Sie in glücklicher Musse Ihrem Genius leben.

In herzlicher Ergebenheit Ihnen treu u. dankbar wie immer

G. Teichmüller

Der Brief wurde durch die Gegenwart meiner Knaben, die latein. Exert. machten, gestört. Ich bitte Ihre Söhne, den geistreichen Konrad u. den frischen Ludwig u. den tiefen Jüngsten freundlich zu grüssen.

22.

Berlin, 25 Mai 1881.

Mein lieber Freund!

Mit grossem Vergnügen erhielt ich Ihre literarischen Fehden am Vorabend meines Geburtstags und habe diesen beinahe ganz dieser Lektüre gewidmet. Sie wissen, dass ich mich nicht für einen Sachkenner in diesen Dingen ausgeben kann, indessen wird es Sie als alten Freund wenigstens freuen zu hören, mit wie lebhafter Befriedigung ich, abgesehen von den Resultaten, von denen die Mehrzahl mir ganz überzeugend scheint, die Art und Weise Ihrer Behandlung der Sache verfolge. Sie werden allerdings Widerspruch genug finden, aber ich glaube doch auch, das man sich nicht immer Ihren Gründen und am wenigsten immer der Aufforderung wird verschliessen können, Ihnen in der mir stets klar und durchsichtig gewesenen sachlichen Erörterung der Sachen nachzufolgen und sich der nebelhaften Redensarten zu entschlagen, die mir immer diese ganze Literatur verhasst gemacht haben. Ich behalte mir vor, bei mehr Ruhe wieder auf Ihre Schrift zurückzukommen und Ihnen vielleicht dann mehr zu schreiben.

Denn Ruhe habe ich jetzt sehr wenig und deshalb müssen Sie mir verzeihen, wenn ich heute diesem herzlichen Danke für Ihr Geschenk nur kurze Nachrichten beifüge.

Ich bin seit Anfang April in Berlin, wohne SW Hafenplatz 9, nur eine Treppe hoch und recht angenehm; mein jüngster Sohn Robert ist bei mir und erwidert Ihren freundlichen Gruss; die andren beiden würden es auch tun, wenn ich sie von Ihrem Andenken an sie schon hätte unterrichten können.

Meine Nichte Elise führt den Haushalt und es geht ja alles seinen richtigen Gang.

Berlin missfällt mir gar nicht, aber es imponiert mir auch nicht sonderlich; schön ist in der Stadt das viele üppige Grün der allerliebsten Gartenanlagen, hässlich der ewige Wind und die einfältigen Entfernungen, die mich täglich drei Stunden zu laufen nötigen. Sonst bekommt mir diese Bewegung ganz gut und ich fühle mich gar nicht erschöpft. Die Universität ist wie alle andern auch sind; es gibt viele vortreffliche und manche recht langweilige Kollegen, ausserdem bei der unsinnigen Frequenz eine Menge pauvrer Studenten neben freilich vielen recht angenehmen; im Ganzen kocht man hier ebenso mit Wasser wie in der übrigen Welt; Vornehmtuerei habe ich hier nicht gefunden, aber geschäftlich eine Neigung zu breitspuriger Umständlichkeit, die mir bei der Erinnerung an das expeditive Wesen der Göttinger Geschäftsbehandlung auffällt. Im Übrigen bin ich noch viel zu neu hier, um ein begründetes Urteil zu haben.

Auf Ihre Bemerkung wegen meines Nachfolgers in Göttingen brauche ich Ihnen kaum zu erwidern, was Sie sich selbst gesagt haben werden: es war ganz bestimmte Anweisung des Ministeriums, für diese Besetzung keine Geldopfer zu fordern; mithin für uns Pflicht, denjenigen selbst zu wählen, der unter diesen Bedingungen zu haben war und zugleich unsern Ansprüchen genügte. Das war nur mit Müller der Fall, den wir aus eignem Umgang ale ein sehr bedeutendes Talent kannten und für den zugleich auch die gering dotierte Stellung in Göttingen eine Erlösung von grossem Werte war. Nennen konnten wir auch andere; der Erfolg würde wohl gewesen sein, dass man uns Jemand geschickt hätte, den wir noch gar nicht kannten. Der Erfolg scheint uns übrigens Recht zu geben, denn es geht mit M.'s Vorlesungen recht gut.

Benfey und Schöberlein, mit dem Sie ja in näherer Bekantschaft standen, scheinen beide hoffnungslos krank zu sein, der letztere an einer Destruktion der Leber, Benfey an einem Karzinom im Unterleibe. Beide tun mir herzlich leid, doch habe ich schon lange diese unglückliche Zukunft voraussehn zu müssen geglaubt. Frau Schöberlein ist dagegen wieder so weit beweglich, dass sie allein ausgehen kann. Sonst weiss ich Neues aus Göttingen nicht.

Grüssen Sie bestens Ihre Frau Gemahlin und Fräulein Anna, von der ich lange nichts gehört habe und behalten Sie nach wie vor in freunschaftlichem Andenken

Ihren alten Kollegen

H. Lotze.

Dies war der letzte Brief Lotzes an T. Fünf Wochen später (am 1 Juli) schloss der edle Denker seine Augen auf immer. Die Trauerbotschaft ereilte T. zunächst durch die Zeitungen und zwar erst zehn Tage später im livländischen Kurort Pernau, wo er eine Badekur durchmachte. Nach dem Abschluss der Kur gedachte er nach Schweden und dann nach Deutschland zu gehen, wobei der Wunsch, Lotze zu sehen, ausschlaggebend war. Der erste Gedanke, dem er in dem Briefe an die Frau vom 11. VI. Ausdruck gibt, war der Zweifel, ob er jetzt überhaupt nach Deutschland gehen solle: „Lotze also ist nicht mehr. Aber es ist trotzdem vielleicht gut, wenn ich einmal den Deutschen einen Besuch mache". Durch Lotzes Hinscheiden hat aber die Fahrt nach Deutschland so sehr an Reiz verloren, dass er sie schliesslich doch aufgegeben und nur die Reise nach Schweden ausgeführt hat. Aus Stockholm hat T. am 1. VIII. folgendes Beileidsschreiben an die Söhne des Verstorbenen gerichtet.

23.

Meine lieben Freunde!

Ich erhielt die Trauerbotschaft durch die Zeitung auf der Reise und erfuhr dann durch Brief meiner Frau, dass Sie auch bei Ihrem Leid an uns gedacht und uns Kunde zugesandt hatten. Wie viel ich an meinem teuern Gönner und Freunde verliere, das brauche ich ihnen nicht zu sagen; zum grossen Teil seinetwegen unternahm ich auch diese Reise, um ihn wiederzusehn, und gebe sie nun auf, da das Geschick es anders gefügt hat. Wie sich doch die Gedanken der Menschen als zu kurz erweisen, gemessen an dem göttlichen Plan. Wie hofften Sie doch alle mit uns, dass die Versetzung nach Berlin zu einer grösseren Wirksamkeit Ihres Vaters ausschlagen sollte, und nun sehen wir traurig zurück und müssen uns an die blosse Erinnerung schönerer Tage halten! Auch die Pläne, die er hegte, seine Moralphilosophie und Religionslehre neu umgearbeitet herauszugeben, die sind wahrscheinlich doch kaum

über den Anfang fortgeschritten, und so werden Sie wohl nur seine Kollegienhefte, verglichen mit den Heften einiger der besseren Schüler herausgeben können. Sie selbst aber sind doch bei allem Schmerz glücklich zu preisen, dass Sie einen solchen Vater besassen, der seinen Namen unvergänglich in die Geschichte der geistigen Kultur der Menschheit eingeschrieben hat, und der auch allen, die ihn persönlich kennen lernten, durch seine Güte und den Adel seiner Gesinnung unvergesslich bleibt.

Behalten Sie auch mich und meine Familie in freundlicher Erinnerung, da· wir mit Ihnen durch die Liebe zu Ihrem Vater verbunden sind. Möge Ihr schönes Talent, Konrad, weitere Lorbeeren pflücken und mögen Sie, Ludwig und Robert, alles erreichen, was Sie glücklich machen kann.

In treuer Anhänglichkeit
Ihnen aufrichtig ergeben
G. Teichmüller.

Exkurs:
TEICHMÜLLER GEGEN LOTZE.

Die tiefe Verehrung, die T. dem lebenden Gönner und Freund zollte, veränderte sich auch dem Hingeschiedenen gegenüber nicht. Er bringt sie zum Ausdruck an sehr zahlreichen Stellen seiner systematischen Meisterwerke, die sämtlich erst nach dem Tode Lotzes erschienen sind. Den Anlass dazu geben überall die tiefgehenden Auseinandersetzungen mit Lotzes Grundlehren. Es ist hier nicht der Ort, näher auf diese Auseinandersetzungen einzugehen, so dankbar und ertragreich eine solche Untersuchung auch werden könnte: es genügt uns, die Fundamente, auf denen die Ideengebäude der beiden Denker ruhen, gegenüberzustellen, um sich eine deutliche Vorstellung von dem Unterschiede, der diese Lehrsysteme voneinander trennt, zu machen.

Der erste Unterschied, der überall hervortritt und den wir schon einmal hervorgehoben haben, ist die hellenische, genauer gesagt die platonisch-aristotelische Schulung, die T. in allerhöchstem Masse besass und die Lotze im Ganzen, trotz mancher gelegentlicher und ertragreichen Wanderungen im Reiche des antiken Gedankens (Platons Ideenlebre im I. Bde des „Systems

der Philosophie") leider fehlte. — Wer die Erzeugnisse des antiken spekulativen Genius bis in ihre letzten Verzweigungen nicht kennt, der kann auch das Feld, auf dem sich sein eigener Gedanke bewegt, von den hellenischen Denkformen nicht ganz frei machen. Die eigene Saat wird ihm dann zusammen mit dem griechischen Korn aufwachsen und sogar von ihm überwuchert werden. Dieser Überwucherung begegnen wir bei Lotze in allen wichtigsten Punkten seines Systems, und gerade sie trägt daran die Schuld, dass die Augustinisch-Leibnizsche Welt- und Lebenseinstellung in seiner metaphysischen Spekulation auf halbem Wege stecken bleibt. Und gerade das allseitige Eindringen in die antike Gedankenwelt, dem T. über ein Vierteljahrhundert seines Lebens gewidmet hat, gab ihm die erfolgreichsten Waffen für die Befreiung des christlichen Geistes aus begrifflichen Fesseln der Antike.

Dieser Befreiungskampf beginnt gleich mit der Lehre, die den gesamten Bau, den unser Denker aufgerichtet hat, trägt und von der sich bei Lotze auch nicht die geringste Spur findet — die Lehre vom Bewustsein und der Erkenntnis, die auf der Scheidung des ursprünglich und unvermittelt im Bewustsein Gegebenen von der sich erst an seinen Tatsachen betätigenden Erkenntnis beruht. Die antike idealistische Spekulation führt alles im Bewustsein Gegebene auf Erkenntniselemente zurück und pfropft damit den gesamten weitverzweigten Baum des Lebens auf den idealistischen Stamm auf: gerade hier setzt T. seine Axt an und zeigt, dass die ursprüngliche lebensspendende und nie versiegende Quelle der Erkenntnis nicht in ihr selbst, sondern im unmitelbaren urständigen Erlebnis oder Bewustsein liege, das an sich erkenntnislos ist, obwohl alle Erkenntnis schliesslich auf diese Quelle zurückgeht. — Ich habe die Lehre T-s vom Bewustsein und Erkenntnis ausführlich in der Einleitung zu seiner „Logik und Kategorienlehre" im ersten Bande des „Archivs für spiritualistische Philosophie" dargestellt, hier will ich nur noch einmal betonen, dass die Trennung des Bewustseins von der Erkenntnistätigkeit bei den grossen spiritualistischen Philosophen der Neuzeit bis auf T. nicht vorkommt. Leibniz kann sich den Stoff, an dem sich die Seele betätigt, nur als von rein intellektueller Beschaffenheit denken: es sei nichts anderes als „der Übergang von einer V o r s t e l-

lung zu einer anderen, was die Tätigkeit des inneren Prinzips bewirke" und das Bewustsein (conscience) könne restlos auf das Denken (apperception) und die Wiedererinnerung zurückgeführt werden; seinem innerem Wesen nach sei es von Erkenntnisvermögen nicht abzusondern. Bei Herbart wird das ganze Seelenleben mit einer Entschlossenheit und Bestimmtheit, die nicht überboten werden kann, auf Vorstellungen aufgebaut. Nicht einen Schritt weiter führt uns in dieser Frage auch Lotze, der das Bewusstsein, d. h. den ursprünglichen Tatbestand der Seele mit dem Bewussten verwechselt und dieses wieder mit der Erkenntnis in Eins setzt. Es ist ein spekulativer Wurf von kaum übersehbarer Tragweite, der T. mit seiner Lehre von Bewustsein und Erkenntnis gelungen ist. Hier bricht unser Denker zum ersten Male in der Geschichte des spekulativen Gedankens mit der Grundvoraussetzung der gesamten idealistischen Seins- und Erkenntnislehre, die dogmatisch von den hypostasierten Denkgebilden ausgeht und ausser diesen Gebilden nichts in der Welt gelten lässt. Er eröffnet damit den Weg zur Erschliessung der vollen seelischen Wirklichkeit, indem er sich auf die innere Erfahrung in ihrer ganzen Fülle stützt, auf das Selbsterleben das Ich in seinen Tätigkeiten des Erkennens, Fühlens oder Wollens und Handelns, die allerdings in der substanzialen Einheit des Ichs miteinander verbunden sind, sonst aber ihre Selbständigkeit behalten und sich nicht aufeinander zurückführen lassen.

Was ergeben nun bei unvoreingenommener Prüfung die Tatsachen des unmitelbaren Bewustseins? Indem T. diesen Grunbefund unseres inneren Lebens der allseitigen dialektischen Prüfung unterwirft, kommt er zu seiner Seinslehre, die zusammen mit der Bewustseinslehre sein ganzes Gedankengebäude trägt, alle seine Teile durchdringt und sie zu einem wohlgegliederten und einheitlichen Ganzen verbindet.

In jedem Urteil — lehrt T. — treten drei Gebiete hervor, die sich deutlich voneinander unterscheiden lassen und dennoch alle zum Bereich des ursprünglichen unmittelbaren Bewustseins gehören. „Ich sehe ein grünes Feld." Eliminieren wir aus diesem Urteil den Artikel „ein", der doch die Beziehungsform darstellt, die ohne die Tätigkeit des Erkennens nicht entstehen könnte, die Gegenstandsvorstellung „Feld", die ebenfalls die Erkenntnistätigkeit voraussetzt, und die grammatischen Flexio-

nen, so haben wir drei Gebiete, die dem ursprünglichen erkenntnislosen elementaren Bewustsein gehören: In dem „Ich" haben wir das singuläre Selbstbewusstsein; in dem „sehen" — das Bewusstsein unesrer Tätigkeit; in dem „grün" die sinnliche Anschauung. T. zeigt nun in meisterhafter Untersuchung, dass der Begriff des Seins in keines dieser drei Gebiete, soweit jedes von ihnen für sich allein genommen wird, fällt: ihn gewinnt das Denken erst dann, wenn es diese Gebiete aufeinander bezieht und ihre untrennbare Einheit zeigt. Den Inhalt und Gegenstand unserer Erkenntnisfunktion nennt T. das ideelle Sein, die Tätigkeiten, die das ideale Sein zu ihrem Inhalt haben — das reale Sein, das Ich, dem die Tätigkeiten gehören — das substanziale Sein. Das ideale Sein können wir nur in Beziehung auf das reale, das reale nur in Beziehung auf das substanziale Sein, das den einheitlichen, sich selbst bewusstwerdenden Beziehungsgrund alles ideellen und realen Seins bildet, denken. Die einzige und letzte Quelle unseres Begriffs vom Sein haben wir in dem Selbstbewusstsein. Auf das Sein aller anderer Dinge können wir nur schliessen; — unmittelbar bewusst ist uns nur unser eigenes Sein, und „gerade dieses Wissen von uns eslbst und von unseren Tätigkeiten und ihrem Inhalt ist alles, was wir unter Sein verstehen, und es gibt keine andere Quelle der Erkenntnis für diesen Begriff".

Zu T-s Lehre vom substanzialen, realen und idealen Sein lassen sich gewiss in der Vergangenheit des spekulativen Denkens manche Ansätze aufweisen: so lässt sich die Zusammengehörigkeit der Ichsubstanz und ihrer Tätigkeiten durch die Leibnizsche Definition der Monade — être capable d'action — und durch die berühmte Formel: operari sequitur esse; actiones sunt suppositorum glänzend ausdrücken. Es ist aber merkwürdig genug, dass wir bei Lotze keine eindeutig formulierte und konsequent durchgeführte Seinslehre finden, die den Grundvoraussetzungen der augustinisch-leibnizsichen Weltauffassung treu bliebe. Es klingt paradoxal genug und doch trifft es unbedingt zu: in seiner schwankenden Haltung, die er dem Seinsproblem gegenüber einnimmt, geht Lotze so weit, dass er die wichtigsten Errungenschaften der spiritualistischen Ontologie preisgibt und die Wege betritt, die ihn zur Platonischen Seinslehre zurückführen.

In seiner „Metaphysik" (1882) geht T. auf diese Schwan-

kungen ausführlich ein und entschuldigt sie damit, dass Lotzes Bestreben nicht darauf ausgehe, ein abgeschlossenes und in allen seinen Teilen durchgebildetes System zu schaffen, sondern darauf, die Probleme, die vor dem philosophischen Denken auftauchen, von verschiedenen Seiten zu beleuchten, ohne sich an ein endgültiges Resultat zu binden.

Uns genügt es hier auf zwei Fassungen des Seinsbegriffs, die in Lotzes reifen Meisterwerken hervortreten, einzugehen, um den ungeheuren Abstand zwischen T-s metaphysischer Grundlehre und derjenigen Lotzes aufzuzeigen.

Unbefriedigt von der Hegelschen Fassung des Seinsbegriffs, die das reine Sein dem Nichts gleichsetzt, will Lotze den metaphysischen Gebrauch des reinen Seins verwerfen und das Sein nur als ein „in-Beziehung-stehen" bestimmen. Diese bestimmung, räumt T. ein, enthalte in der Tat ein gewisses Wahrheitsmoment. Es ist uns unmöglich das Sein auszusagen, ohne dabei zu denken, und das Denken bestehe ja gerade in der Auffassung von Beziehungen. Sollte aber das Seiende mit dem Denkbaren als in Beziehung Stehendem zusammenfallen, so müsste „sofern überhaupt gedacht wird, notwendig auch immer ‚Sein' gedacht werden". Lotzes Definition, führe auf den Hegelschen Standpunkt zurück, sofern sie uns es unmöglich mache, zwischen Substanz und Akzidenz, zwischen Ding und Eigenschaft, zwischen Wesen und Erscheinung einen grundsätzlichen Unterschied festzustellen. Wir brauchen hier nicht die kritischen Einwendungen T-s gegen die Lehre vom Sein als ein „in Beziehung-Stehen" ausführlich wiederzugeben: es erübrigt sich hier für unsere Zwecke, festzustellen, dass für die Lehre T-s von der dreigliedrigen Einheit des — substanzialen, realen und idealen — Seins Lotzes Definition des Seins als des „in Beziehung Stehens" nicht einmal als Ansatz betrachtet werden kann, denn diese Definition passt einigermassen nur auf das reale Sein und weiss nichts weder vom Sein als Substanz, noch vom Sein als ideellem Inhalt der realen Tätigkeit des Substanz.

Dass Lotze in seinen letzten Werken eigentlich nur das reale Sein anerkennt, tritt noch klarer und deutlicher in der Definition hervor, die er im weiteren Verlaufe seiner „Metaphysik" gibt: unter dem Sein versteht er hier nichts andres als „die sich selbst vollziehende Tätigkeit". Diese Definition lässt vor allem das substanziale geistige Wesen, das die Tätigkeiten ausübt,

völlig ausser Acht, sie weiss auch nichts vom Inhalte, den die Tätigkeiten als ihren Gegenstand hervorbringen. Wo — fragen wir mit T. — soll das Ich bleiben, „wenn die Tätigkeit sich erst selbst vollzieht"? Dürfen wir noch sagen: ich denke, ich fühle, ich handle oder sollen wir den ganzen Inhalt unseres inneren Lebens, der doch stets vom Ich ausgeht und in unauflösbarer Verbundenheit um diesen Mittelpunkt alles geistigen Lebens kreist, in lauter impersonalen Sätzen ausdrücken: es denkt sich, es fühlt sich, es handelt sich. Dieser Schluss ist unvermeidlich, sofern wir das Sein als eine sich selbst vollziehende Tätigkeit bestimmen, er zieht aber sofort den Strich über die ganze ungeheure Begriffsarbeit, die mit Augustinus einsetzt, von Duns Scotus, Meister Eckehart, Nicolaus Cusanus, Bruno und Cartesius — um nur die Grössten zu nennen — fortgesetzt wird und in Berkeley und Leibniz ihren höchsten Punkt erreicht: es handelt sich bei allen diesen Denkern letzterdings nur um das Eine—in unserem tätigen Ich die einzige unversiegbare Quelle unseres inneren Lebens nachzuweisen und aus dem daraus geschöpften Seinsbegriff den Grundbegriff aller Philosophie zu machen.

Lotze macht aber auch bei seiner In-eins-Setzung von Sein und Tätigkeit nicht Halt. In der eben besprochenen Definition erscheint die Tätigkeit noch gewissermassen, als eine selbständige, wenn auch substratlose Potenz; in den späteren Betrachtungen der „Metaphysik" wird auch diese scheinbare Selbständigkeit völlig ausgelöscht: denn nicht nur der Substanzbegriff für die endlichen Wesen wird hier radikal beseitigt, sondern als das allein Seiende und Tätige wird nur Gott, der Herr erklärt, womit die Rückkehr zur antiken pantheistischen Gotteslehre angebahnt wird. Nur Gott sei der, der ist: ganz nach seinem Belieben übe er seine Tätigkeiten aus und lasse sie hie und da sich selbst bewusst werden; es wäre also nicht mehr richtig zu behaupten, dass die Tätigkeiten sich selbst vollziehen, da es nur die Akzidenz der Selbstbewusstheit sei, die „bei ihrem ephemeren Vollzogenwerden" „den Schein eines selbständigen Seins" hervorbringe.

Die hier kurz skizzierte Auseinandersetzung T-s mit Lotzes Seinslehre dürfte genügen, um den Beweis zu erbringen, dass die ontologischen Grundlagen des Gedankenbaues, den wir T. verdanken, denen Lotzes in den wichtigsten Punkten geradezu ent-

gegengesetzt sind. Auf verschiedenen Grundlagen lassen sich schwerlich verwandte Bauten errichten — es ist also von vorherein wenig wahrscheinlich, dass die weiteren Teile des Lotzeschen Systems irgendwie mit den entsprechenden Teilen des Teichmüllerschen Ideenbaus zusammenstimmten. Hielte in der Tat Lotzes Seinslehre alle Teile seines Ideengebäudes zusammen, so könnten wir von der weiteren Untersuchung dieser Frage absehen. Nun bildet die schwankende, mit unheilbaren inneren Wiedersprüchen behaftete Seinslehre Lotzes keinen unverrückbaren Ausgangs — und Mitelpunkt seines Systems. Einige Teile des Systems baut er manchmal auf den Fundamenten, die er in seiner Jugend gelegt hat und die überall einen weitgehenden Einfluss der Leibnizschen Metaphysik verraten: gesteht doch Lotze selbst in seiner Streitschrift gegen Fichte den Jüngeren (S. 7), dass er zu seinen eigenen philosophischen Anschauungen — „durch das prachtvolle Tor der Leibnizischen Monadenwelt" gelangt sei. Es wäre also an sich möglich, dass der alte Lotze nur in seiner Seinslehre mit den Grundvoraussetzungen der Leibnizschen Metaphysik gebrochen hat und dass in der weiteren Entwicklung seiner Ideen er wieder die Richtung eingeschlagen hat, die Augustinus und Leibniz ein für alle mal vorgezeichnet hatten. Waren Lotze und T. in der Seinslehre auch weit auseinandergegangen, so hatten sie vielleicht dennoch in den weiteren grundlegenden Teilen ihrer Systeme sich auf gemeinsamen Boden zusammenfinden können. Die wichtigsten dieser Teile sind die Lehre vo mNichts, die Zeit -, Raum - und Bewegungslehren. Ein flüchtiger Blick wird genügen um zu zeigen, wie weit die Denker auch hier auseinandergehen.

Aus den unmittelbaren Tatsachen unseres Bewusstseins leitet weiterhin T. den Begriff des Nichts ab. Indem unser Denker diesem Begriffe die metaphysische Wirklichkeit nimmt und ihn restlos auf die verneinende Tätigkeit unseres Ichs zurückführt, überwindet er die antike Weltbetrachtung an einem der entscheidendsten Punkte. Allerdings hat bereits Parmenides den Satz, dass „das Nichtseiende nicht ist" mit erstaunlicher Kraft des Denkens zu erhärten gesucht. Sein grösster Nachfolger und der mächtigste Gestalter der idealistischen Weltanschauung, Platon, hat aber in seinem Ideenreich dem Begriff des Nichts eine überaus grosse Bedeutung zugestanden, denn erst durch diesen Begriff wird in das stare Reich der allgemeinen Ideen

Leben und Bewegung gebracht. Den von Platon eingeschlagenen Weg hat der grösste Platoniker des XIX. J. Hegel bis in die letzten Konsequenzen verfolgt und unter der Idee des reinen Nichts und der Idee des reinen Seins die Herrschaft der Welt verteilt: sie stehen hier am Anfang der gesamten dialektischen Entwicklung, die alle Wirklichkeit erzeugt und erweisen sich als deren spiritus movens, da der stetige Übergang von Bejahung (Thesis) zu Verneinung (Antithesis) und umgekehrt sowie die Aufhebung ihres Gegensatzes in der Synthesis gerade das Wesen des dialektischen Weltprozesses ausmachen. Nur die Idee des Nichts bringt also in das Reich der unbeweglichen ideellen Vorbilder der Dinge die dialektische Unruhe, und erst diese erzeugt die Welt des ewigen Werdens oder die konkrete Wirklichkeit, in der wir leben.

Parmenides Lehre vom Nicht-Sein, dass das Nichts in der Tat nicht ist, hat ihre Fortsetzer nicht im abstrakt idealistischen sondern im konkret idealistischen oder spiritualistischen Lager gefunden: zwei grosse spiritualistische Denker, Leibniz und Herbart, folgen der Mahnung des grossen Eleaten, sich von dem „Pfade der Täuschung", der in dem Begriff des Nicht-Seins vorliegt, abzuwenden, kommen aber auf diesem Wege nicht weit vorwärts, weil ihnen die Einsicht in die dreifache Gliederung des Seins noch fehlt, und erst T. mit seiner Lehre vom substanzialen, realen und ideellen Sein gelingt es, den Begriff des Nichts aus dem Bereiche des Wirklichen zu verbannen.

Auf welche Seite — die platonisch-hegelsche oder die parmenidisch-leibnizische — stellt sich nun Lotze? Da er die Realität des Nichts nicht aufgeben will, so muss er offenbar zu den Platonikern gezählt werden. Auch in der Nichtslehre ist es also Lotze nicht gelungen, die antiken Denkfesseln zu sprengen und grundsätzlich neue Denkformen zu schaffen: die Überwindung dieser Formen und die ungeheure Bereicherung und Erweiterung des augustinisch-leibnizischen Erbes gehört hier T. allein an.

T. hebt seinen Gegensatz gegen die Lotzesche Nichtslehre bestimmt und deutlich hervor: tut es aber meistens unter Bezeugungen der tiefsten Verehrung und lebhaftester Anerkennung der wissenschaftlichen Grösse seines Gönners. In den „Literarischen Fehden im vierten Jahrhundert vor Christo", deren erster Band

im J. 81 noch bei Lotzes Lebzeiten erschienen ist, kommt T. auf die platonische Nichtslehre zu sprechen, bemerkt dabei, dass diese Lehre auch von Schleiermacher und Hegel angenommen wurde und nimmt dann Stellung zu Lotzes Lehre vom Nicht-Sein mit folgenden Worten: „Ich sehe, dass Lotze in seiner neuen Metaphysik, die ein glänzendes Denkmal spekulativen Genies und ein reiches Bergwerk von Gedanken ist, auch wie Plato das Nichts in die Welt aufnimmt oder aufzunehmen scheint. Da ich diese Auffassung nicht teilen kann, so glaube ich, dass er sein letztes Wort nicht gesprochen hat, sondern in der angekündigten Religionsphilosophie den täuschenden Schein auflösen wird." (S. 247) Und in seiner schon nach dem Tode Lotzes erschienenen „Metaphysik" spricht T. unter Berufung auf die eben von uns angeführte Stelle die Meinung aus, Lotze hätte wohl „in seiner zu erwartenden Religionsphilosophie die Resultate de Metaphysik wieder korrigiert; denn in seinen berühmten Schlussworten, Gott weiss es besser' deutete er ja an, dass seine Untersuchungen nicht zum Abschluss gekommen wären". (S. 215).

Wie sonst, so betont T. auch in den angeführten Stellen, dass Lotzes System, trotz der unbestreitbaren wissenschaftlichen Grösse ihre Urhebers, keinen vollendeten und abgeschlossenen Gedankenbau darstelle und deswegen viele zum Teil entgegengesetzte Möglichkeiten in der weiteren Entwicklung seiner Grundideen offen lasse.

Der Darstellung der Ontologie oder der Lehre von der wirklichen Welt folgt in T-s metaphysischem Hauptwerke die Darstellung der Phänomenologie oder der Lehre von der scheinbaren Welt. Diese scheinbare Welt ist aufgebaut aus den Elementen der Sinnlichkeit, den sogenannten Empfindungen. Nun sind die Empfindungen nichts anderes als unsere eigenen Zustände, und alle Meinungen oder Auffassungen, die wir uns von wirklichen Dingen bilden, sind nur Hypothesen zur Erklärung dieser Zustände. Indem wir die inneren Zustände vom Gesichtspunkte des Subjekts oder des Ichs zusammenfassen, gewinnen wir das perspektivische Weltbild, und gerade dieses Bild, d. h. die Vielheit der Empfindungen, durch das Subjekt zusammengefasst und nicht die vermeintliche Welt der „wirklichen" Dinge bildet den eigentlichen Gegenstand unserer Er-

kenntnis. Da die Zusammenfassung der Empfindungen zu den sogenannten Anschauungen vom Gesichtspunkte des Subjekts erfolgt, so besitzt sie blos perspektivischen und subjektiven Charakter, der mit der Wirklichkeit nichts zu tun hat. Die Anschauungsformen, in denen die Elemente der sinnlichen Erfahrung zu einem Bilde zusammengefasst werden, sind Zeit, Raum und Bewegung. Mit unvergleichlicher dialektischer Kraft leitet sie T. aus der realen, alles aufeinander beziehenden und zusammenfassenden Tätigkeit unseres Ichs ab, die den gesamten Inhalt des ideellen Seins in ihren perspektivischen, nur vom Standpunkte des endlichen Subjekts gültigen Auffassungsformen ordnet. Diese Ableitung gehört zu den Glanzleistungen von T-s spekulativem Genie: in der Vergangenheit des philosophischen Denkens hat er nur wenige zerstreute Ansätze (so bei Augustinus und Leibniz) gefunden, baute also zum grössten Teil aus eigenen Kräften die Lehren von der Subjektivität der Zeit, des Raumes und der Bewegung aus. Können wir in Lotzes letzten Meisterwerken verwandte Züge nachweisen?

Was die wichtigste perspektivische Auffassungsform der phänomenalen Welt, die Z e i t, betrifft, so gab Lotze in seiner zweiten Metaphysik ihre Idealität mit aller Entschiedenheit auf. „Den zeitlichen Verlauf — heisst es dort § 155 — bringen wir nicht aus der Wirklichkeit hinweg und halten es für ein hoffnungsloses Unternehmen, auch seine Vorstellung als eine apriorische bloss subjektive Auffassungsform anzusehen, die im Innern einer zeitlosen Realität, in dem Bewusstsein geistiger Wesen, sich entwickele". Die Ablehnung der Lehre von der Zeit als einer apriorischen und bloss subjektiven Auffassungsform scheint gegen die Kantische Lehre gerichtet zu sein, und T. stimmt Lotze in der Ablehnung dieser Lehre vollkommen bei, da man aus ihr nicht erfahren könne, „woher dieser Prägstock in unseren Besitz gekommen sei und ob sich die Erscheinungen auch schmelzen und durch ihn prägen lassen werden" (S. 214). Die Verwerfung aber einer zeitlosen Realität und die Versetzung des zeitlichen Verlaufs in die Wirklichkeit selbst sind der T-schen Zeitlehre direkt entgegengesetzt und, wie aus T-s Brief an Rudolf Haym vom 25. IX. 1887 hervorzugehen scheint, betrachtete er die Einwände Lotzes gegen die Idealität der Zeit als direkt gegen seine eigene Auffassung, die er in äusserster Gedrängtheit, im „Darwinismus und Philosophie" entwickelt hat,

gerichtet. Dieser Auffassung gab er in mehreren Briefen seiner letzten Lebensjahre Ausdruck. In der „Metaphysik" spricht er mit Bedauern von der neuen Wendung des Lotzeschen Gedankens, die er zu bekämpfen müssen glaubt: „Wenn ich nun nachträglich meine Untersuchung dieser Fragen mit der reichen und tiefsinnigen Metaphysik Lotzes vergleiche und sein letztes Resultat aufsuche, so verwundere ich mich, dass wir so wenig zusammengetroffen sind" (S. 213). Lotzes letztes Resultat im Zeitproblem war Absage an die Lehre, die T. mit aller Entschiedenheit und einem ungeheuren Aufwand der dialektischen Kraft vertrat.

Der Lehre von der Idealität des Raumes ist dagegen Lotze auch in seiner zweiten „Metaphysik" treu geblieben. Die Begründung dieser Lehre ist von derjenigen Teichmüllers wesentlich verschieden — sie ist nicht so aus einem Gusse und hängt nicht so unauflösbar mit den ontologischen Grundlagen des Systems zusammen — immerhin ist das Endresultat, die Anerkennung der Idealität des Raumes dasselbe bei den beiden Denkern. Ist die T-sche Raumlehre von Lotze irgendwie beeinflusst worden? Ich möchte hier auf zwei Zeugnisse hinweisen, die diese Möglichkeit jedenfalls nicht ausschliessen.

Das erste Zeugnis liegt in T-s Besprechung des dritten Bandes der „Historischen Beiträge" von Trendelenburg (Götting. gel. Anzeigen. 24. XI. 1869) vor. Die Begriffe der Zeit und des Raumes — heisst es dort — haben bei Lotze im Vergleich zu Kant „die viel bedeutendere Entwicklung" gewonnen, und Trendelenburg sollte„billig Kant bei Seite lassen" und sich mit Lotze auseinandersetzen. Dieselbe Empfehlung finden wir in T-s Briefe an Trendelenburg v. 3. XII. 69, wo er seinen Lehrer mit Nachrruck auf Lotzes Darstellung der Idealität des Raumes als auf einen sehr bedeutenden Schritt über Kants Lehre hinaus, verweist. In seiner acht Tage später geschriebenen Antwort erklärt Trendelenburg, er verstehe nicht alles in Lotzes Ausführungen und könne „seine Ansicht über den Raum nicht so reproduzieren, um sie sicher beurteilen zu können". „Wie gewinnt z. B. Lotze die drei Dimensionen? Ich sehe es nicht. Dazu kommt, dass es mir ein innerer Widerspruch des Werkes zu sein scheint, wenn Lotze im ersten Band und in seinen früheren Schriften die mechanischen Gesetze, also die Realität von Raum und Zeit, voraussetzt — u. im 3-ten z. B. S. 499 die Idealität so drängt, dass er schreibt: ‚Uns kann nicht mehr die räumliche

Bewegung als eine Leistung erscheinen, durch welche eine Entfernung als wäre sie eine Wirklichkeit, überwunden wird', u. s. w. Weisse hat, meine ich, in seiner Rezension die Kluft, die zwischen dem 1 t. und 3 t. Teil liegt, klar und scharf nachgewiesen, was nicht immer seine Sache war (in d. Ztsch. f. Ph. u. philos. Kritik). Sie haben mich irre gemacht, indem Sie mich auf Lotze als den verwiesen, der Kant übertroffen habe. Es läge mir sehr daran, dass Sie mir das deutlich machten; denn wenn Lotzes Darstellung dies leistet, so darf ich nicht über sie schweigen, aber ich rede nicht gern, wo ich nicht die Begriffe ganz durchdringe. — Ich stelle Lotze zu hoch, um eine Differenz da zur Sprache zu bringen, wo er selbst noch genauere Ausführungen scheint zurückgehalten zu haben (S. 487).[1]).

Fünf Tage später antwortet darauf T.: „Ich glaube, es wird Ihnen keine geringe Mühe machen, seine Theorie vom Raum zu beurteilen, da Sie doch von selbst zur Kritik seiner ganzen Metaphysik und Erkenntnislehre weitergetrieben werden müssten. Nach der anderen Seite aber bin ich überzeugt, dass Ihr Buch durch ein Cap. über Lotze einen bedeutenden Zuwachs an Interesse gewinnen würde; denn die Anhänger und Freunde Lotzes, die sich schwer in Ihren Standpunkt hineinfinden, sind sehr zahlreich und würden durch eine Kritik ihres Meisters zum wenigsten auf Ihre Gedanken aufmerksam werden; denn Sie werden es sich nicht verhehlen, dass Lotze in seiner namentötenden Manier Ihren Standpunkt vollkommen ignoriert und darin alle seine Zuhörer zu Gleichem ermutigt. Nur ist nicht meine Absicht, Lotze und Sie, die ich beide zu meinen Freunden zu rechnen das hohe Glück habe, etwa zu entzweien; sondern ich wollte Ihnen nur die vollbegründete Überzeugung aussprechen, dass Ihre und Lotzes Lebensansicht so vollkommen unvermittelt und unverglichen sind, dass jedesmal die Anhänger jedes von Beiden nichts von dem andern wissen wollen, und dass es darum für jeden Philosophierenden von höchstem Interesse sein würde, wenn die beiden jetzt das höchste Ansehn geniessenden Denker ihren Standpunkt vergleichen wollten. — Eine hinreichende Erklärung wie ich Lotze verstehe, würde wohl das Mass brieflicher Mitteilung überschreiten; doch glaube ich, würde auch

---

1) Vgl meine Arbeit „T-s philosophischer Entwicklungsgang. Eranus, IV. 1938. S. 86 — 89.

das nicht kränkend und doch interessant sein, wenn Sie seinen Weg bis zu dem Punkte verfolgten, wo er, dass er was in petto behielt, zu verstehen gibt. Lotze arbeitet seit lange an einer Übersetzung der mathematischen Gesetze in die Sprache einfacher logischer und ethischer Grundsätze. Den Widerspruch zwischen dem ersten und dritten Bande hat Lotze wohl selbst schon erkannt; wenigstens sprach er von einer Notwendigkeit grosser Umarbeitungen speziell nur im ersten Bande; ich habe aber nicht verglichen, wie er sie ausgeführt hat. Wenn Sie nachweisen, dass Lotze die Durchführung seiner Theorie vom Raum offen und dunkel gelassen hat, so werden Sie, glaube ich, viele Zustimmung finden; könnten Sie nachweisen, dass sie dunkel bleiben m u s s t e, so wird man sich aufs Neue über seine Metaphysik besinnen müssen. Ich sehe in Lotze insofern einen neuen Schritt über Kant hinaus, dass er die von diesem unberücksichtigte Frage, ob der Raum nicht etwas an den Dingen adäquat ausdrücke, in partem negationis beantwortet hat. Lotzes Gründe dafür wiegen sehr schwer, und bis dass sie widerlegt sind, wird man Ihrem Gedankenkreise nur nach einem Affektionspreis den Vorzug geben können".

Offenbar stellt sich T. im Raumproblem auf die Seite Lotzes: was an seinen Ausführungen ihm besonders wichtig erscheint, ist die negative Lösung der von Kant unberücksichtigt gelassenen Frage, ob der Raum doch nicht etwas Wirkliches an den Dingen ausdrücke. Ob diese n e g a t i v e Lösung auch eine Anregung zu seiner eigenen Lehre ergab, und wie gross sie gewesen ist, das könnte nur eine eingehende vergleichende Untersuchung der Raumlehren der beiden Denker entscheiden.

Ganz kurz dürfen wir bei T-s Bewegungslehre in ihrer Beziehung zur Lotzeschen Lehre verweilen. Dass Lotzes Metaphysik in ihrer endgültigen Form hier von keiner Bedeutung für T. sein konnte, ergibt sich schon daraus, dass Lotze von der Realität der Zeit nicht absehen wollte. Und wer die Idealität der Zeit leugnet, kann auch die Idealität der Bewegung nicht annehmen: die Bewegung enthält ja die nicht reale Auffassungsform von Zeit als ein Element in sich — wer die Zeit für real hält, wird auch auf die Realität der Bewegung nicht verzichten wollen. Zu einer solchen Auffassung steht T-s Lehre, die die Bewegung, gleich Zeit und Raum, zu den perspektivischen Auf-

fassungsformen rechnet, selbstverstündlich in schroffem Gegensatz.

Hier schliessen wir unsere flüchtige Gegenüberstellung der metaphysischen Grundlehren Teichmüllers und Lotzes und halten uns nur noch ein wenig bei T-s Briefen auf, in denen er die Selbständigkeit seines in den Werken der Vollendungsjahre (1882—1888) dargestellten Lehrsystems verteidigt.

T. hat Lotze beinahe um volle sieben Jahre überlebt. In diesem Zeitraum hat er seine bei weitem bedeutendsten spekulativen Werke verfasst, die einen Fortschritt über Lotze hinaus bedeuten, der nicht hoch genug bewertet werden kann. Natürlich legte er den grössten Wert darauf, dass seine einzigartige Leistung volles Verständnis und Anerkennung fände. Seine erste populäre Schrift systematischen Inhalts gab Anlass, ihn unter die Lotzeaner einzureihen (S. oben S. 319 ff.) Er hatte allen Grund zu hoffen, dass seine spekulativen Meisterwerke dies Misverständnis unmöglich machen würden.

In der zweiten Hälfte des J. 1880 beendet T. den I. Band seiner „Literarischen Fehden" und geht nun an die so lange verschobene Ausarbeitung seiner „Neuen Grundlegung der Metaphysik". Er schreibt sein erstes spekulatives Meisterwerk mit der freudigen Zuversicht, dass nun die hohe Originalität seiner Ideen ins helle Licht treten werde. Dass man ihn in eine viel zu nahe Verwandtschaft zu Lotze gebracht, kränkt ihr jetzt nicht besonders, er gibt sie gelassen zu, ohne die Differenzpunkte zu betonen. „Wir sind ja — schreibt T. am. 1. VII. 80 an den ersten Biographen Lotzes Prof. E. Rehnisch — dem philosophischen Standpunkte nach insofern auch verwandt, als wir gemeinsame Gegner haben und im Ganzen Lotze's philosophischer Kraft Bewunderung schenken". Es reizt ihn nicht zum Widerspruch, dass Prof. Caspari sich selbst und T. „nicht nur Anhänger, sondern Schüler des alten ehrwürdigen Lotze in Göttingen" nennt (Casparis Brief vom 23. I. 80); ja er nimmt es ruhig hin, dass das verbreitetste Handbuch der Geschichte der neuesten Philosophie ihn in eine solche Nähe zu Lotze bringt, die die Anerkennung seiner Originalität völlig ausschliesst: in einem Briefe vom 22. IX. 80 dankt T. dem Bearbeiter des Überwegschen Handbuchs Max Heinze fur die Zusendung des letzten Bandes

dieses Werkes und fügt hinzu: „Die Stellung, die Sie mir darin anweisen, finde ich nach meinen bisherigen Arbeiten durchaus indiziert. Im Anfang des nächsten Jahres wird, wie ich hoffe, meine Logik, Metaphysik und Theologie erscheinen, wodurch diese Stellung einer Modifikation bedürfen möchte".

„Mich drängen — schreibt T. an Ziller am 20. VI. 81. also ganz Kurz vor Lotzes Tod — eben so viel angesammelte Motive, die alle zur Ausarbeitung und zum Druck verlangen: nachdem ich bis jetzt meistens historische Sachen publiziert habe, muss jetzt meine Metaphysik an die Reihe. Lotze hat zu meinem Erstaunen in seiner neuen Bearbeitung einen alten Weg ganz verlassen und sich im Wesentlichen auf die platonischen Prinzipien gestellt, denn wenn er auch seinem Gott eine Art von orientalischem Absolutismus einräumt, so ist die Absorption des realen individuellen Lebens doch ganz platonisch. — Ich schlage ganz neue Wege ein und würde mich natürlich sehr freuen, wenn ich hier und da Ihre Zustimmung geniessen könnte. Ich begrüsse sympathisch Ihre Äusserung, dass „der viele Schutt, der sich über die wichtigsten Punkte ausgebreitet hat, hinweggeräumt" werden müsste. Dies ist nur möglich durch einfachere Gesichtspunkte, denn der Schutt lagert auf den bisherigen Auffassungsformen, die wie in der Chemie auf einfachere Elemente zurückgeführt werden können und zum Teil unnötige Verschmelzungen sind".

Im Frühjahr d. J. 1882 sendet der Lotzeaner Hugo Sommer seine Schrift über die Freiheit des Willens T. zu und bittet um ihre Besprechung. „Ihren Wunsch, von mir rezensiert zu werden, — antwortet T. am 6. VI. — kann ich vielleicht bei Gelegenheit erfüllen. Doch weiss ich nicht recht, ob Sie meine Stellung zu Lotze's Philosophie überhaupt kennen. Ich glaube nämlich, dass man in Deutschland meine Arbeiten nicht liest. Sie selbst, denke ich mir, wissen von mir wohl nur als von einem persönlichen Freunde Lotzes oder durch Heinze-Überweg als von einem ihm der Richtung nach Verwandten. Sie werden deshalb nicht bemerkt haben, dass in Lotzens letzter Metaphysik mehrere Ausführungen direkt gegen mich gerichtet sind und dass ich in meinen „Literarischen Fehden im vierten Jahrh. vor Chr." die neueste Lotzesche Philosophie als Platonismus charakterisiere und verwerfe. Wenn ich Ihre Arbeit vergleiche,

so kann ich auch nicht zugeben, dass darin der ‚neuesten' Metaphysik gehörig Rechnung getragen sei, sondern ich finde Sie vielmehr auf meinen Wegen, als auf denen, die Lotze zuletzt wandelte. Dies alles würden Sie mit Einem Blicke sehen, wenn Sie erst mein neues unter der Presse befindliches Buch „Neue Grundlegung der Metaphysik" unter den Händen hätten. Ich glaube darum, es sei besser, mit einer Rezension zu warten, bis dies Buch erschienen und Ihnen bekannt geworden ist".

In den Jahren 1882 und 1886 veröffentlichte T. seine bei den spekulativen Meisterwerke „Die wirkliche und die scheinbare Welt" und die „Religionsphilosophie". Nun konnte er hoffen, dass der von ihm errichtete Gedankenbau seine Wirkung nicht verfehlen und in sachkundigen Kreisen durchschlagen werde. Der Erfolg der Werkes ging leider über einige Rezensionen und Briefe mit meistens konventionellen Anerkennungsworten nicht hinaus. Das metaphysische Hauptwerk wurde ausführlich aber ohne innere Teilnahme von Josef Schuchter und Ulrici in der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" Bd. 82 (1883) S. 56 — 80 besprochen. Brieflich hat dem Verfasser der Berliner Religionsphilosoph Otto Pfleiderer seine Anerkennung ausgesprochen (Diesen Brief wie T-s Antwort darauf bringen wir unten S. 379 ff.) Von den Besprechungen der „Religionsphilosophie" waren die bedeutendsten und zugleich die wohlwollendsten diejenigen von M. Carrière in der Münchener „Allgem. Zeitung" 14, 18 u. 20. November und von O. Zöckler in der „Evang. Kirchenzeitung, 1887, XVI S. 330 — 333 und XVII 354 — 358. Auch die wissenschaftlich bedeutenden Freunde wie, Heinrich von Stein und Otto Pfleiderer sparten nicht in ihren Briefen mit dem Lob. Die wohlwollenden Stimmen konnten aber T. über die Wirkung seiner Werke nicht täuschen — er musste gleich bemerken, dass die Anerkennung sich nur auf die untergeordneten Punkte beschränkte, dass niemand sich die Mühe gegeben hatte, sein System als Ganzes zu durchdenken; gerade die metaphysischen Grundlagen des neuen Baues sind völlig unbeachtet geblieben, und auf diese legte der Denker mit Recht das grösste Gewicht, denn nur von hier aus konnte das neue Weltbild in seiner Eigenart verstanden und gewürdigt werden. T. musste einsehen, dass die wahrhaft originellen Ideen sich nur sehr schwer und langsam durchsetzen können; es sind Körner die meistens nur in ganz frischem Bo-

den aufgehen können; unter fremden Körnern verstreut, werden sie von diesen überwuchert und verdorren. T-s Rezensensenten und Freunden war es unmöglich, die gewohnten Gedankenbahnen zu verlassen und T. auf seinem neuen Wege zu folgen: sie begnügten sich damit, das neue Ideengebäude unter die ihnen bereits wohlvertrauten Systeme einzureihen, wobei natürlich die Philosophie Lotzes an erster Stelle herangezogen wurde. Mit Verbitterung musste T. zusehen, wie man sich den Weg in die Tiefen seiner Spekulation verschloss, indem man sie bloss als eine Abzweigung der von Lotze ausgehenden Ideenströmung beurteilte. Wie oft T. gegen dies grobe Missverständnis in den Schriften seiner Vollendungsjahre gekämpft hat, haben wir bereits gesehen. Den Spuren dieses Kampfes begegnen wir auch im Briefwechsel seiner letzten Lebensjahre. Die wichtigsten finden wir in den Briefen an Edmund Pffeiderer vom 29. VI. 87 und an Rudolf Haym vom 27. IX. 87.

„Ich sandte Ihnen inzwischen — heisst es im ersten Briefe — meine Religionsphilos. und hoffe im Laufe des Jahres Ihnen einen Band spekul. Erörterungen über die Grundbegriffe meiner Philos. zugehen lassen zu können. Als ‚Lotzeaner', wie Sie sich nennen, werden Sie allerdings bei mir vielfach ganz andre Wege und Aussichten finden; aber auch manches Verwandte; denn Lotze hat sicherlich in unserem Verkehr in Göttingen von mir Vieles beherzigt, was in seinen seit 1860 erschienenen Schriften untermischt mit früheren Ansichten zu Tage getreten ist. Da er kein spekulativer Baumeister war, so finden sich überall bei ihm verschiedene Baustile, und er blieb zeitlebens Einflüssen sehr zugänglich; denn es möchte nicht wohl leicht sein, diejenigen Prinzipien in seinen Schriften herauszuheben, die er immer festgehalten hätte und von denen alle seine Konstruktionen ausgegangen wären. Ich werde einmal die Punkte bezeichnen, die er durch meinen Umgang zu sehen und zu beachten begann; denn im Publikum weiss man nichts davon und wird erst später, wenn meine Phil. vorliegt, bei Vergleichung der Zeiten darauf kommen, dass auch ein jüngerer und der Stellung nach abhängiger Kollege dem Gönner etwas bieten konnte. Lotze war weich und ich habe immer einen Kopf von Stein gehabt, wie man mir im Ärger oft gesagt hat. — Ich liess mich zu dieser Mitteilung die Sie vielleicht nicht interessiert,

durch die zahlreichen Erwähnungen Lotzes in Ihrem Briefe verleiten".

In seinem Briefe vom 8. II. 87. dankt Haym T. für die Zusendung seiner „Religionsphilosophie". „Den Auseinandersetzungen" des Buches sei er „mit dem grössten Interesse gefolgt". „Vollkommen stimme ich mit Ihnen in allem dem überein, was Sie im Verlaufe des Werkes gegen die ethischen, dogmatischen und kulturellen Verunreinigungen der christlichen Idee vorbringen. — — Ihre Gliederung und Anordnung der Religionsspezies scheint mir wohlbegründet. — — Mit Dank und Zustimmung habe ich Alles gelesen, was Sie in Ihrer streitfertigen Art gegen die Verächter der Metaphysik (auch gegen Dilthey, Lange, die Ritschlianer), gegen die Übergriffe des exakten Wissenschaften in die Philosophie, gegen die Dürftigkeit der positivistischen Richtung und gegen die Kantomanen gesagt haben. Vor allem endlich ist der Grundgedanke des Buchs, die Verurteilung des einseitigen Intellektualismus und die Anerkennung der Religion als einer spezifischen Geistesfunktion, über die man sich philosophisch zu verständigen habe, die man aber nicht in Philosophie auflösen oder aufheben dürfe, ganz und gar auch in meinem Sinne." Diese Bemerkungen, so freundlich und im wesentlichen richtig sie sein mochten, trafen nicht das Allerwesentlichste in der philosophischen Leistung T-s: Haym hat ebenso wie Zöckler, Stein und Otto Pfleiderer die hohe Originalität der Grundlagen des neuen Gedankengebäudes glattweg übersehen, wie dies folgende Stelle aus seinem Briefe zur Genüge beweist: „Auch aber teile ich Ihre auf Lotzescher Grundlage sich aufbauenden Anschauungen und bewundre dabei Ihr systematisches und didaktisches Geschick, womit Sie Halt und Zusammenhang in die Ideen und Winke des allzu elastischen Mannes bringen."

Die „Lotzesche Grundlage" konnte T. natürlich wenig angenehm berühren. Es dauerte sieben und halb Monate, bis er sich entschloss, den sonst so liebenswürdigen Brief zu beantworten (am 25. IX. 87.) „In Ihrem Brief — lesen wir in dieser Antwort — war mir merkwürdig die Stellung, die Sie mir zu Lotze anweisen. Ich habe freilich manchem durch meine Bewunderung für ihn in der ‚Unsterblichkeit' dazu die Handhabe geliefert, mich in seinen Wegen zu erblicken. Sie aber müssen tiefere Gründe haben, und ich will Ihr Urteil nicht ablehnen,

ehe ich diese mir klar gemacht. Vielleicht erlauben Sie mir, hochverehrter Kollege, Ihnen darüber einige vertrauliche Bekenntnisse abzulegen. Ehe ich mich in Göttingen habilitierte, es war 1860, hatte ich von Lotze kaum dem Namen nach etwas gehört; denn ich steckte ganz in aristotelischen Arbeiten. Seit meiner sechsjährigen Kollegialität und Freundschaft mit ihm habe ich ihm aber gewiss Manches zu danken, obgleich ich damals immer die Griechen gegen ihn ausspielte und ihn nur als geistvollen und edlen Mann liebte, ohne seine mir häufig wunderlichen Auffassungen zu teilen. Ich bin mir aber bestimmt bewusst, dass mein eigentümlicher Standpunkt, der seine Koordinaten in einem ganz anderen Bildungsgange hatte, auch auf Lotze (trotz meiner bescheidenen Privatdozentenstellung) einwirkte. So überraschte er mich liebenswürdig mit seiner Parteinahme (Gött. gelehrt. Anz.) für meine Studien zur Gesch. d. Begr. und man wird doch wohl später auch einmal untersuchen müssen, woher die merkwürdige Divergenz der Lotzeschen Ansichten stammt, da die neue Metaphysik und stellenweise auch schon der III Bd. Mikrokosmos doch dem früheren Lotze nicht mehr entsprechen. Zugleich wird man später, obgleich Lotze selten Namen nennt, doch die deutlichen Allusionen merken, wo Lotze direkt gegen mich streitet und zwar häufig an Punkten, wo man glauben könnte, dass ich mit Leibnitz und Lotze eines Weges ginge. Für dieses auffallende Zickzack der Bewegung kann ich Aufschlüsse geben, die vielleicht manchem interessant sind und Ihr Wort bestätigen werden, dass er ‚ein allzu elastischer Mann', war.

Trotz meiner grossen Zuneigung zu Lotzens liebenswürdigem Geiste wüsste ich aber doch nicht gerade die Punkte zu nennen, die ich etwa als von ihm gesetzt zum Ausgang genommen hätte, da ich ziemlich viel Zeit zur Vertiefung in alle die grossen Philosophen gebraucht hatte, ehe ich Lotzes Bekanntschaft machte, und mein Gemeinsames mit ihm auf weiter zurückliegende Quellen beziehen konnte. Ich fühle mich sogar noch mehr als früher im prinzipiellen Gegensatz gegen die Gedanken, die Lotze wohl für seine wichtigsten halten möchte, und es ist mir dies letzthin wieder recht in die Augen gefallen, als ich Sommers gegen Wundt gerichtete Schrift „Individualismus oder Evolutionismus" durchblätterte und auf „S. 82 oben" die Definition dieses Lotzeaners von Realität und Substanz fand.

Doch wird dies alles vielleicht erst in meinem nächsten metaphysischen Buche und bei der Darstellung des Christentums klarer zu Tage treten; aber ich vermag nicht zu erkennen, weshalb Sie mich bis jetzt auf ‚Lotzesche Grundlage' stellen; denn Sie meinen doch nicht ‚die Verurteilung des einseitigen Intellektualismus', da ich das nicht bloss von Jacobi, Herder (z. B. S. 532 „Liebe und Wahrheit") Schleiermacher u. a., sondern schon von den Mittelaltrigen lernen konnte.

Im Archiv T-s liegt ausser der Kopie des Briefes an Haym noch ein Entwurf vor, der offenbar nicht abgesandt wurde und der die Ausführungen des Briefes ein wenig ergänzt. „In Ihrem Briefe — heisst es dort — war mir ein Punkt merkwürdig, nämlich die Stellung, die Sie mir zu Lotze anweisen. Ich will Ihr Urteil nicht ablehnen, da wirklich in Lotze vielerlei sich findet, was auf meine Ziele hinweist; aber da ich sechs Jahre lang Kollege von Lotze war, so weiss ich recht gut, was ich auf sein Guthaben zu setzen habe, und weiss auch, was er mir, dem jüngeren und ganz unbekannten Klienten, zu kreditieren hat. In dieser Beziehung wird man einstmals in der Geschichte der Philosophie eine merkwürdige Streitfrage erörtern; denn ich glaube, dass der spätere Lotze mit dem früheren nicht stimmt und dass z. B. die letzte Metaphysik und auch schon Vieles aus dem dritten Bande des Mikrokosmos aus Anregungen hervorging, die mit der direkten Weiterentwicklung der Lotzeschen Anfänge nicht zusammen passen. Da ich Lotze sehr genau kannte, so habe ich für manches scheinbar Rätselhafte einen Schlüssel. Ich weiss aber, dass im Jahre 1860, wo ich nach Göttingen ging, meine ganze Geistesrichtung schon in ihren Koordinaten fest bestimmt war, ehe ich Lotze und seine Schriften kennen lernte".

T. ist, wie dies aus seinen Briefen an Edmund Pfleiderer und an Haym hervorgeht, überzeugt, dass er in seinem Verkehr mit Lotze nicht nur der empfangende sondern auch der gebende Teil gewesen ist. Wie weit sich dieser Einfluss erstreckte, könnte nur eine genaue Untersuchung feststellen, die erstens die wichtigsten Wandlungen in den Ideen des jungen und des alten Lotze verfolgte und dann den Einfluss der Ideen seines jüngeren Freundes auf diese Wandlungen bestimmte. Eine solche Untersuchung, die in die letzten Tiefen der beiden Systeme führen müsste, können wir hier nicht einmal in Angriff nehmen; wir

können höchstens einige Vermutungen aufstellen, die sich hauptsächlich auf T-s leider nur flüchtig hingeworfene Bemerkungen stützen.

Erstens muss Lotze im regen Verkehr mit T. sich mancher Lücken in seiner geschichtsphilosophischen Bildung bewusst geworden sein. Mit der ihn im höchsten Grade auszeichnenden Bescheidenheit nennt er sich einmal (vgl. oben 341) „einen sehr unbedeutenden Dilettanten" in der Geschichte der Philosophie, und mit diesem Urteil ist er nicht ganz im Unrecht. Er hatte nicht das hohe Glück von einem Trendelenburg in die Geschichte der Philosophie eingeführt und in diesem Gebiete jahrelang vom ihm geleitet zu werden. Seine philosophiegeschichtlichen Kenntnisse blieben sein Lebenlang oberflächlich und fragmentarisch. Besonders vernachlässigt scheint bei Lotze die alte Philosophie gewesen zu sein. Aber auch die grossen Systeme der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts scheint Lotze nicht aus den Originalschriften ihrer Urheber gekannt zu haben. So erzählt Teichmüller in einem Briefe an Johann Eduard Erdmann vom Oktober 1886, dass Lotze sowohl Fichtes Wissenschaftslehre als auch Hegels Logik „für unlesbar und unverständlich erklärte" und sich nicht wenig wunderte, als Teichmüller die Leitideen dieser Werke ihm durchaus verständlich auszulegen wusste. Die naturwissenschaftlichen Denkgewohnheiten Lotzes haben den freien Flug seines philosophischen Genius gehemmt und liessen ihn die letzten Höhen der metaphysischen Spekulation nicht ersteigen. Ja er schreckte vor diesen Höhen zurück, als sein jüngerer Genosse in atemraubendem Fluge sich zu ihnen emporhob. Lotze lehnte nämlich in seinen letzten Schriften die unbedingte Substanzialität der menschlichen Seele ab und beschränkte den Substanzbegriff auf die Gottheit allein. Im Zusammenhang mit dieser Substanzlehre erklärte sich der greise Denker für die Realität der Zeit und des Nichts. Er trat damit in bewussten Gegensatz zu seinem jüngeren Freund, der die ihm ursprünglich mit Lotze gemeinsamen Grundvoraussetzungen der personalistischen Weltauffasung ungehemmt bis in ihre letzten Konsequenzen entwickelte. Es waren — so werden wir wohl Teichmüllers Behauptung auslegen können, — es waren diese Konsequenzen, also vor allem die unbedingte Anwendung des Substanzbegriffes auf die individuelle Seele und die Lehre von der Idealität der Zeit und des Nichts — denen Lotze nicht mehr

folgen zu können meinte und die ihn veranlassten, einen recht weitgehenden Rückzug anzutreten.

Mit diesen flüchtigen Bemerkungen schliessen wir unsere Skizze. Ihren bei weitem wichtigsten und umfangreichsten Teil bilden die Briefe, die uns von der ehrwürdigen Verwalterin des T.-Archivs, Anna Teichmüller zur Verfügung gestellt worden sind. Bei dem verbindenden Text und den hie und da eingeschobenen Bemerkungen über die beiden Denker und die gegenseitigen Beziehungen ihrer Systeme war es von vornherein nicht auf eine allseitige Beleuchtung des Gegenstandes abgesehen: in ihrer fragmentarischen Form verfolgen sie lediglich den Zweck, eine gewisse Unterlage für künftige Untersuchungen zu liefern und zu denselben anzuregen. N o n t a m t r a c t a s s e q u a m t r a c t a n t i b u s m a t e r i a m p r a e b u i s s e v i d e a m u r.

Anhang:
OTTO PFLEIDERER AN TEICHMÜLLER
über dessen
„NEUE GRUNDLEGUNG DER METAPHYSIK".
UND TEICHMÜLLERS ANTWORT.

Charlottenburg 4. Jan. 84.

Hochgeehrter Herr Kollege!

Was werden Sie von mir denken, dass ich auf Ihre freundliche Gabe ein halb Jahr nicht reagiert habe? Vielleicht finde ich einige Gnade bei Ihnen, wenn ich gestehe, dass ich beim ersten Durchblättern Ihrer Ontologie darin ebensoviel Interessantes wie Dunkles fand, daher zu keiner ordentlichen Stellungnahme kommen konnte und mir deshalb das Buch zu nochmaliger Lektüre zurücklegte, an welche ich nun erst in diesen Ferientagen kommen konnte.

Vor Allem interessiert hat mich Ihre scharfe Kritik Kants, in welcher ich eine willkommene Bestätigung und Ergänzung meiner Beurteilung dieses Philosophen fand; nur dass ich allerdings neben dem skeptischen positivistischen das rationale Element an seiner Philosophie stärker betone und daher seinen Totalwert etwas höher taxiere, als Sie zu tun scheinen. Wenigstens in dem himml. Reisebericht haben Sie den guten alten

Herren etwas sehr umbarmherzig durchgehechelt — als Gegengift gegen moderne Vergötterung allerdings erklärlich.

Ihre Andeutung der metaphysischen Grundlegung der Theologie macht mich auf die Ausführung sehr gespannt. Im allgemeinen lässt sich die Richtung wohl erkennen: sie wird sehr nahe verwandt sein mit Lotze, Fechner und Krause, welche beiden letzteren Sie zu meiner Verwunderung gar nicht erwähnen, während doch Krause der Erste war, welcher das In-Gott-Sein alles Endlichen mit der Ichheit Gottes und der Selbständigkeit des Einzelnen, der Geist- und Naturwesen, zu vereinigen wusste. Da ich selber auch in der Verbindung des Monismus (und zwar eines realidealistischen) mit dem Theismus die Gotteslehre der Zukunft sehe, so haben Sie zu voraus an mir einen Bundesgenossen oder vielmehr dankbaren Schüler. Denn ich hoffe von Ihnen noch über einige Dunkelheiten und Schwierigkeiten dieser Theorie weitere Aufklärung zu finden. Sie polemisieren z. B. einmal gegen Lotze, der schliesslich Alles zu beliebigen Handlungen Allahs mache. Eben dieses Bedenken habe auch ich immer gegen seine so scharfsinnige Metaphysik gehabt: ich konnte darin keine Realität der endlichen Wesen, auch nicht der menschlichen Persönlichkeiten entdecken, obgleich ja freilich Lotze diese keineswegs preisgeben will. Dass aber hierin wirklich eine Hauptschwierigkeit jedes substantiellen Monismus liegt — im selben Masse, als mit der substantialen Einheit des Ganzen Ernst gemacht wird, die der Einzelwesen zu blossen Akzidenzen oder Funktionen des All Einen herabzusetzen (auch bei E. v. Hartmann geschieht dies) — das kann ich mir nicht verhehlen. Ich möchte gerne von Ihnen darüber ein beruhigendes Wort hören, um so lieber, als ich eben jetzt bald diese Punkte neubearbeiten muss im 2. Bd. der Religionsphil., deren 1. Ihnen wohl zugekommen sein wird.

Ihre Auseinandersetzung über die Substantialität des Ich als der begreifenden Einheit der differenten Funktionen und die Polemik gegen den abstrakten Idealismus, der das wollendfühlende Ich über dem denkenden vergisst, haben sehr meinen Beifall. Noch nicht ganz klar ist mir, wieweit Sie auch den Erscheinungen seelenhafte Realität voraussetzen, ob bloss den lebendigen Erscheinungswesen, sodass die sogen. „toten Dinge" blosse Bewusstseinsphänomene bleiben? Bei Lotze ist ja dies der Fall, aber es hat doch seine grossen Schwierigkeiten, weil in

der Erfahrung die Grenzscheide vom bewussten zum unbewussten Lebewesen und wieder von diesem zur „toten Sache" doch offenbar eine ganz fliessende ist, und somit die eigene Substantialität, die nach dem Analogieschluss von unserer inneren Erfahrung aus jedenfalls den Bewusstseinsbildern der Lebewesen (Personen und Tieren) zugeschrieben werden muss, den anderen Phänomenen doch nicht ganz abgesprochen werden kann. Wie aber ist dann bei diesen das Ding an sich oder die Seele zu denken? Als Monade niederster Ordnung mit kleinsten Perzeptionen und Appetitionen? Überhaupt ist dies etwas verwirrend, dass Sie bald von einer blossen „scheinbaren Welt" als wie von einer Illusion des träumenden Subjekts sprechen, bald doch wieder hinter den Erscheinungen Substanzen von gleicher Art wie das Ich selbst voraussetzen, also doch eigentlich nur statt des empirischen, einen transzendentalen Realismus annehmen, ganz, wie auch Leibniz, Fechner und E. v. Hartmann tun. Ob man eigentlich hierbei noch sagen darf, diese ganze Welt sei bloss unser nach aussen projiziertes perspektivisches Bild der Bewusstseinsphänomene? Es ist ja doch eine wirkliche Welt der mannigfachen Realen, die in der höchsten substantialen Einheit Gott zusammengehalten sind und zu uns in mannigfachen Beziehungen stehen, welche sich genau abzeichnen in der Zeichensprache unserer Vorstellungen. Es ist also eine reale und von uns unabhängige Welt, die nur uns unter den in unserer physisch-psychischen Organisation begründeten Bewusstseinsformen erscheint. Auch der „Raum" erhält insofern seine objektive Wahrheit (Realität) zurück, als er, wenn auch freilich kein Ding, so doch eine solche Beziehungsform ist, welche in den sich beziehenden Wesen selber und nicht bloss in unserer subjektiven Anschauung derselben begründet ist. Sind nun diese Wesen Seelen, so kann man freilich den Raum als die Weise, wie dieselben ihre Beziehungen zueinander hinsichtlich der Bewegungsformen innewerden, bezeichnen. Aber dann muss das gleichartige Innewerden dieser Beziehungsform in allen Seelen immer noch erklärt werden, und damit kämen wir doch am Ende auf die alte tiefsinnige Deutung des Raumes als des Sensorium Gottes (Newton?) hinaus.

Doch verzeihen Sie mir solcherlei Bedenken, die nicht sowohl Einwürfe als vielmehr Anfragen und Bitten um weitere Aufklärung und Belehrung sein wollen. So viel merke ich schon,

dass unser Einer an Ihrer Philosophie eine wesentliche Stütze und Hülfe unserer spekulativen Theologie finden kann. Und das ist..... ein um so grösseres Verdienst, da die skeptische und positivistische Richtung in der Theologie ganz ebenso herrschend zu werden droht, wie sie es in der Philosophie ist. Dem wird aber nur gewehrt, wenn man etwas Brauchbares entgegenzusetzen hat.

Also lassen Sie mich meine Saumseligkeit nicht zu hart entgelten, sondern sammeln Sie lieber feurige Kohlen auf mein Haupt, indem Sie mir bald einen recht eingehenden und lehrreichen Brief über die angeregten Fragen schreiben.

Möge das eben begonnene Jahr Ihre zukunftsreichen Arbeiten um ein Gutes fördern und auch sonst Ihnen Glück bringen!

Das wünscht aufrichtig

in kollegialischer Hochachtung

Ihr ergebenster

Prof. Pfleiderer.

Dorpat 15/27. Jan. 84.

Hochverehrter und lieber Herr College!

Sie haben mir durch Ihren freundlichen Brief vom 4. Januar die schönste Freude verschafft; denn was könnte ich höher schätzen, als einen solchen Kollegen zum Bundesgenossen und Freund zu gewinnen. Ich sage Ihnen also den herzlichsten Dank für Ihren Brief.

Die Dunkelheit, die Sie zuerst in meinem Buche fanden, gilt mir als Zeichen, dass darin neue Wege eingeschlagen sind, da ja die betretenen Heerstrassen der Philosophie Ihnen sonst, wie ich aus Ihren Schriften sehe, völlig geläufig waren. Denn sonst ist mir niemals, auch von keinem einzigen Rezensenten und Gegner Dunkelheit vorgeworfen.

Sie erlauben mir nun, dass ich Ihrem Brief Schritt vor Schritt nachgehe. Über Kant urteile ich doch auch ebenso wie Sie günstiger, als es nach meiner Kritik erscheint. Ich will die unendliche Erhebung des Geistes, die er durch die Nachweisung der transzendentalen Elemente der Erkenntnis erreichte, nicht bestreiten. So ist seine historische Stelle hoch; aber er kommt dadurch doch zu keiner irgendwie brauchbaren und haltbaren Weltansicht.

In der Theologie aber möchte ich die Gemeinschaft mit

Lotze, Fechner und Krause ablehnen. Fechner halte ich gar nicht für einen Philosophen, sondern nur für einen genialen Physiker, der in ungeschultem Denken manche hübsche Reflexionen über philosophische Fragen anstellt und dadurch anregt, wie Montaigne oder Pascal. Und Krause gestehe ich nicht zu, dass er „mit der Ichheit Gottes die Selbständigkeit des Einzelnen zu vereinigen w u s s t e". Denn er ist ganz in den phänomenologischen Auffassungsformen von Zeit und Raum befangen und konstruiert in einer Weise, die von Schelling und Hegel geerbt ist und mit meiner Methode gar keine Gemeinschaft hat. Sie beurteilen ihn, wie mir scheint. S. 375 Relgsph. I. zu günstig, weil Sie mehr den Inhalt der Lehre, als die Sicherheit der Begründung ins Auge fassen. Bei Krause aber, glaube ich, war der Lehrinhalt schon vorher da, ehe er ihn auf dem Wege des Denkens fand und ihn in seiner künstlichen Terminologie ausdrückte. Ich finde daher wenig Originelles und kein Genie des Entdeckens in Krause. Er ist Scholastiker und arbeitet mit vorgefundenen Ideen, die er technisch zu verschmelzen sucht. Es fehlt ihm alle naturwissenschaftliche Bildung und exakte Anschauung; es fehlt ihm die aristotelische Schulung. Er baut ungeniert mit Begriffen, wie Unendlichkeit, Zeit, Anfang, Werden, Sein usw., ohne davon irgend einen Begriff zu haben oder zu suchen. Krause ist nichts für mich; denn auch mit seinem Begriff vom Individuellen habe ich nichts zu tun.

Mit dem, was Sie aber als „Gotteslehre der Zukunft" bezeichnen, stimme ich, wie Sie ja auch schon sehen, vollkommen überein. Die „Dunkelheiten und Schwierigkeiten", die diese Lehre, wie Sie sagen, noch hat, werden aber durch meinen neuen Weg verschwinden, weil sie ihren Ursprung aus der falschen Übertragung der phänomenolog. Formen auf Gott und die Wesen nahmen. Alle diese Schwierigkeiten stammen aus dem Platonismus und haben sich durch Aristoteles, die Kirchenväter, Spinoza und die modernen Idealisten einfach vererbt, ohne dass eine Quellenuntersuchung stattgefunden hätte. Kant sah zwar die Widersprüche, blieb aber darin stecken. Ich weiss nicht, wann Sie an die Neubearbeitung des 2. Bandes Ihrer Religionsphilos. gehen und ob bis dahin meine philos. Theologie schon heraus sein wird, aber ich kann Ihnen sagen, dass diese Vorstellung der „Einzelwesen als blosser Akzidenzen oder Funktionen des All-Einen" fallen muss; weil sie kein Begriff ist, son-

dern ein blosses Bild, von der sinnlichen Sphäre entlehnt, in welcher kein Sein und Leben wohnt.

Dass Sie die Leugnung der empirischen Welt und die Anerkennung einer von uns unabhängigen substantialen Natur für „etwas verwirrend" erklären, finde ich begreiflich, da Sie ja doch versuchen, dem Raum seine „objektive Wahrheit" zu retten. Der Raum ist ebenso subjektiv, wie das Recht; der Einzelne wird in Rechtsverhältnisse hineingeboren und muss darin leben und sterben und doch besteht das Recht nur in Auffassungsformen der zusammen lebenden Personen, in denen sie (diese A-Formen) notwendig entstehen müssen. Ob die Einzelwesen aber bewusst oder unbewusst sind, ist, wie Sie mit Recht sagen „fliessend", da wir ja selber z. B. im Schlaf (trotz Lotze!) existieren und unbewusst unseren Körper regieren. Ich finde deshalb die Auffassung der Natur nach der Analogie mit unserer unbewusst funktionierenden Seele nicht schwierig; gar nicht daran zu denken ist aber, dass die Aussenwelt bloss Illusion sei. Illusion ist nur, dass dort draussen eine sich bis ins Aschgraue erstreckende im Raum unendliche Welt von solchen Dingen sei, wie sie in unserem sinnlichen Bewusstsein aufgefasst wirken. Das wäre nur eine schwache Verdoppelung, indem wir unsere Bewusstseinsphänomene noch einmal setzten; nur in einer zauberhaften Weise als etwas Substantiales.

Ich bin Ihnen, lieber College, so dankbar dafür, dass Sie sich mit meiner Arbeit zu beschäftigen die Güte hatten, dass ich mir erlauben möchte, Ihnen noch einige Schriften von mir zuzuschicken, aus denen Sie einige Erläuterungen zu meiner Metaphysik entnehmen können. In der Schrift „über Unsterblichkeit" empfehle ich Ihnen den Abschnitt über die Entstehung der Seele zu durchblättern. Ebenso finden Sie zur Naturphilos. gehöriges in der Schrift über den „Darwinismus". Ausserdem aber finde ich es wichtig, die alte Philos., besonders Plato, anders als herkömmlich aufzufassen. Ich sende Ihnen darum, die „Literar. Fehden im vierten Jahrh. vor Chr."

Mich hat Ihr Band I. Rlgionsph. den Sie so freundlich waren, mir zu schicken, ausserordentlich interessiert und ich lese noch immer darin. Sehr hübsch und kräftig ist, was Sie über Herrmann sagen und ich glaube dort auch in Ihren Gesichtspunkten die Elemente zu finden, die uns zusammenführten und zusammenhalten können. Überall sehe ich Sie sonst von einer

liebenswürdigen Gerechtigkeit beseelt, z. B. in der Beurteilung Krause's, und ich freue mich an der grossen Freimütigkeit und Wahrheitsliebe und der Tiefe des spekulativen Bedürfnisses.

Mit herzlichem Dank Ihnen ergeben
G. Teichmüller

Ich bitte mich auch Ihrer Frau Gemahlin bestens zu empfehlen. Leider beruft man mich nicht nach Deutschland; man könnte sonst öfter zusammenkommen und zuweilen besser eingreifen.

Jugendfreundschaft Teichmüllers und Diltheys.

Briefe und Tagebücher.

Von T-s Jugendfreunden war Dilthey der weitaus bedeutendste. „Ich bin — erzählt T-s und Diltheys Berliner Studienkamerad Hermann Dalton in seinen ‚Lebenserinnerungen' (I. Aus der Jugendzeit. 1833 — 1870. Berlin, 1906 S. 406) — kaum einem zweiten so vielseitig gebildeten, geistvollen, genial begabten Jüngling begegnet, wie Dilthey... Lust und reicher Gewinn war jedesmal, seinen Ausführungen zu lauschen, sei es, dass er heute auf einem Spaziergang durch den Tiergarten von den Romantikern sprach, mit denen er sich grade eingehend beschäftigte, sei es, dass er anderen Tages in den gemeinsam besuchten Liebigschen Symphoniekonzerten die Meisterschöpfungen eines Beethoven oder Mozart oder Haydn in einer so vollendeten verständnisvollen Weise erklärte als ob er an der Hand der Partitur das Werk in seinem Entstehen belauscht" hätte. Den Zauber, der von Diltheys vielseitig veranlagten Persönlichkeit ausstrahlte, muss auch T. seit seiner ersten Begegnung mit ihm empfunden haben, und rasch ist es zwischen beiden Jünglingen zur freundlichen Annäherung gekommen. Im Spätherbst d. J. 1853 kommt Dilthey nach einem in Heidelberg verbrachten Studienjahre nach Berlin, besucht fleissig die Vorlesungen von Trendelenburg sowie die von ihm geleiteten Seminarübungen

und wird bald von ihm eingeladen, an den geselligen Familienabenden in seinem Hause teilzunehmen. Bei allen diesen Gelegenheiten trifft er mit T. zusammen. Die Jünglinge verkehren miteinander immer öfter, treiben gemeinsame Studien, werden Duzfreunde, und ihre Freundschaft scheint sich in beständigem Wachsen zu befinden. In den letzten Monaten des J. 1854 erreicht sie, wie wir dies wohl aus dem äusserst herzlichen Briefe Diltheys vom 19. XI. schliessen dürfen, ihren Höhepunkt. Es vergehen aber nicht volle drei Monate, da tritt ein Umschwung ein. In einer Tagebuchstelle vom 15. II. 1855 klagt T. mit tiefstem Schmerz über den Verlust des Freundes, der ihn vor einigen Tagen betroffen hat. So hat die freundschaftliche Annäherung zwischen T. und Dilthey nur um einige Monate Ein Jahr überdauert.

Über die äusseren Gründe der Trennung lässt sich nicht viel sagen, so unbedeutend sind sie alle: wir können uns mit einigen flüchtigen Bemerkungen darüber begnügen, die unten unter die Briefe und Tagebuchstellen eingeschaltet sind. Entscheidend für den Bruch waren die inneren Gründe, die in der Natur der Freunde, in der tiefen Gegensätzlichkeit ihres inneren Wesens, lagen, die auf die Dauer nicht zu überbrücken war.

Es würde uns viel zu weit führen, in dieser Skizze, die im allgemeinen nicht über eine schlichte Materialiensammlung hinausgehen soll, eine eingehende Charakteristik zweier so hochbedeutender Persönlichkeiten, wie T. und Dilthey mit ihrem unendlich reichen inneren Leben zu versuchen. Ich möchte mich hier lediglich auf die ganz flüchtige Darstellung der grundverschiedenen Behandlung beschränken, die ein und dasselbe Problem bei unseren beiden Denkern findet: ich meine, die Einteilung und die Rangordnung der typischen philosophischen Weltanschauungen. Die äusserlich verwandte und dennoch vom Grund aus verschiedene Lösung dieses Problems ist, wie mich dünkt, dazu geeignet, ein gewisses Licht auf die Kluft, die die Geisteshaltung T-s und Diltheys in allen Grundfragen des Lebens und des Denkens trennt, zu werfen.

T. und Dilthey sind beide in einer zwar nicht konfessionell gebundenen aber doch aufrichtig frommen christlichen Umgebung aufgewachsen. Dem religiösen Geiste seines Elternhauses ist T. bis zum Ende seines Lebens insofern treu geblieben, als er die von ihm in früher Jugend gefasste Lebensaufgabe, die in

einer allseitigen Begründung und Entwicklung der christlichen Wahrheit bestand, unbeirrt verfolgt hat. Dilthey hat bereits in seiner Jugend zwar nicht mit der Gesinnung seines Vaterhauses gebrochen, wohl aber sich von dem Weltbilde, dessen Grundlagen die grossen christlichen Denker geschaffen hatten, grundsätzlich abgewandt: dem Geiste seiner Zeit unterliegend, betrachtet er die Metaphysik — und jede christliche Weltanschauung ist ja unvermeidlich Metaphysik — als eine „säkularisierte Religion", von der er keinen Gebrauch in seinem philosophischen Schaffen zu machen weiss.

Auch der zweite Ausgangspunkt, der im ursprünglichen philosophischen Bildungsgange T-s und Diltheys liegt, war beiden Denkern gemeinsam: sowohl der eine als der andre werden von einem und demselben Meister in die Philosophie und ihre Geschichte eingeführt und empfangen von ihm entscheidenden Anstoss zu ihrer weiteren philosophischen Entwicklung. Diese Entwicklung vollzieht sich aber in zwei weit auseinanderführenden Richtungen, in denen zwei gegensätzliche philosophische Grundeinstellungen, zwei unvereinbare Geisteshaltungen ihren Ausdruck finden.

Jeder Denker beginnt seine Arbeit damit, dass er sie in die Reihe der geschichtlichen Entwicklung stellt. Um die ungeheure Mannigfaltigkeit der früheren Lehrmeinungen zu überschauen, muss er sie auf wenige Grundtypen zurückführen und sich dann mit einem jeden von diesen Typen auseinandersetzen. Sowohl T. als Dilthey gehen in ihren Einteilungen der typischen Weltanschauungen von Trendelenburg aus. Trendelenburg findet den Einteilungsgrund im Bereiche der philosophischen Grundideen selbst, er ist überzeugt, dass zwischen diesen Ideen ein unlösbarer innerer Zusammenhang besteht, der von menschlicher Willkür völlig unabhängig ist. Die philosophische Spekulation dreht sich nach seiner Ansicht um die zwei höchsten Begriffe des Denkens und des Seins, um deren Vermittelung alle Philosophen sich bemühen. Der Materialismus will den Geist aus dem Stoffe ableiten, der Idealismus lässt den Stoff vom Geiste irgendwie gesetzt werden, der Spinozismus endlich betrachtet die beiden Gegensätze als zwei ungleichartige Ausdrücke für ein und dasselbe Wesen. In seiner populären Schrift über die „Unsterblichkeit der Seele" (1874) geht T. von der Trendelenburgschen Klassifikation aus, fügt aber den von ihm

selbst vertretenen Standpunkt als „vierte" Weltansicht hinzu. In der „Neuen Grundlegung der Metaphysik" (1882) lässt er die Bezeichnung der dritten Weltansicht als Spinozismus fallen, da ihm dieses durch und durch eklektische System unwürdig erscheint, als eine bedeutende typische Weltanschauung angesehen zu werden, und setzt an seine Stelle den platonisch-hegelschen monistischen Realidealismus. Er sucht ebenso wie Trendelenburg, in der Einteilung der typischen Weltanschauungen die immanente logische Notwendigkeit aufzuzeigen, die in den Ideen selbst liegt und nicht der Willkür einzelner Geister preisgegeben ist. Auch Dilthey geht in seinem berühmten Aufsatz „Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen" von Trendelenburgs Abhandlung „Über den letzten Unterschied der philosophischen Systeme" (1847) aus. Seine Einteilung der typischen Weltansichten in Naturalismus, Idealismus der Freiheit, objektiven Idealismus verrät deutlich diesen Ausgangspunkt — und trotzdem ist die ganze Diltheysche Klassifikation von der Trendelenburgschen und der von ihr ausgehenden T-schen vom Grund aus verschieden: es liegt ihr nicht daran, die immanente logische Notwendigkeit, die die Ideen beherrscht, ans Licht zu bringen und auf diese Weise die Einsicht in diese Notwendigkeit dem weiteren spekulativen Schaffen dienstbar zu machen, sondern es kommt ihr einzig und allein darauf an, die Typen der Weltanschauung als Erzeugnisse bestimmter seelischer Grundeinstellungen zu den Kernfragen des Daseins darzustellen, in denen die Mannigfaltigkeit des menschlichen Erlebens der Wirklichkeit sowohl in seiner individuellen Beschränktheit als auch in ihrer Bedingtheit durch die kulturelle Umgebung zum Ausdruck kommt.

„Die letzte Wurzel der Weltanschauung — ruft Dilthey aus — ist das Leben". Und das Leben, soweit es sich auf dem Gebiete der philosophischen Spekulation betätigt und dort die Grundphilosopheme erzeugt, ist wie die Mutter, der alle ihre Kinder gleich lieb sind, von denen sie keinem den Vorzug vor den anderen zu geben weiss. Bei T. sind die Weltansichten stufenartig geordnet: jede höhere Stufe bedeutet einen höheren Standpunkt und eine vollkommenere, vielseitigere Synthese. Die endgültige Synthese aller untergeordneten Standpunkte findet in der personalistischen Weltanschauung statt. Von einer solchen Rangordnung der typischen Weltansichten will Dilthey

gar nichts wissen. „Die Relativität jeder Art von menschlicher Auffassung ist — für ihn — das letzte Wort der historischen Weltanschauung". „Hinter das Leben kann das Denken nicht zurückgehen". (Ges. Schriften IV 4). „Die Weltanschauungen sind nicht Erzeugnisse des Denkens!... Aus dem Lebensverhalten, der Lebenserfahrung, der Struktur unserer psychischen Totalität gehen sie hervor" (VIII 86) und müssen von hier aus erfasst und verstanden werden. Dilthey verzichtet von vornherein darauf, ihren Wahrheitsgehalt zu bestimmen, sie sind ihm gleichberechtigte, ebenbürtige Erzeugnisse des Lebens, und es kommt alles nur darauf an, das dahinflutende Leben, das sich in ihnen wiederspiegelt, nachschöpfend zu verstehen. In diesem nachschöpfenden Verstehen hat Dilthey ganz Hervorragendes geleistet; er besass im höchsten Masse das Einfühlungsvermögen, den „historischen Sinn", der ihn zu überraschend feiner Durchleuchtung, zu eindringendster Ausdeutung der grossen Ideengebilde der Vergangenheit befähigte. Bei dieser Arbeit hat er sich aber grundsätzlich aus dem Gebiete der Geschichte der P h i l o s o p h i e, der es vor allem um die Geschichte der Ideen und ihren immanenten Zusammenhang zu tun ist, zurückgezogen und sich der Kulturgeschichte, soweit sie sich in den grossen spekulativen Systemen spiegelt, zugewandt. Die Auflösung der Philosophiegeschichte in die Kulturgeschichte, vor welcher Trendelenburg und nach ihm T. so nachdrücklich gewarnt haben, fand hier ihren vollendetsten Ausdruck. Und dies Ergebnis war kein blosses Erzeugnis des Denkens: wenn irgendwo, so hat sich Diltheys Grundsatz, jede Weltanschauung habe ihren Ursprung nicht in der rein theoretischen Sphäre, sondern in der Totalität unseres inneren Lebens hier glänzend bewährt. Lebensphilosoph d. h. Relativist und Agnostiker ist Dilthey nicht deshalb geworden, weil er, vom reinen Erkenntnisdrang geleitet, zwingende logische Gründe dazu gefunden, sondern weil diese Welt- und Lebensauffassung seinem inneren Wesen am meisten entsprach.

Diltheys und T-s philosophische Ansichten stehen zunächst nicht ganz fremd einander gegenüber. Auch T. geht in seiner Erkenntnislehre vom Grundsatz aus, dass das unmittelbare Erleben und nicht das reflektierende Denken das Ursprüngliche in unserem geistigen Wesen darstelle. Er zeigt, dass die eigentliche Quelle der Erkenntnis nicht in ihr selbst sprudle, sondern im

unmittelbaren Bewusstsein des Wirklichen: er entdeckt die vorlogische Grundschicht der Seele, in der alle Erkenntnisgebilde wurzeln, und verlangt, dass prinzipiell auch der abstrakteste philosophische Satz auf die Daten der unmittelbaren Erfahrung zurückgeführt werden könne. Er ist aber weit davon entfernt, dem Denken seine hohe Würde auf den ihm zustehenden Gebieten zu nehmen, er weiss, dass das Leben nur in Begriffen zur Selbstbesinnung und zum Selbsterfassen kommen kann, und dass die Begriffe in strengen Beziehungen zueinander stehen, also eine eigene Gesetzmässigkeit besitzen, die der Willkür des „Lebens" und des „Erlebens" entzogen ist. Der Aufgabe die Koordinaten der Ideengeschichte in ihrer Reinheit, d. h. abgelöst von allem individuell und geschichtlich Bedingten darzustellen, hat T. drei volle Jahrzehnte seines Lebens gewidmet und schliesslich sein eigenes Ideengebäude errichtet, das einerseits überall auf den festen und sicheren Fundamenten der unmittelbaren Erfahrung ruht, andrerseits aber in allen seinen Teilen die schöpferische Kraft des spekulativen Gedankens und seine Eigengesetzlichkeit offenbart. Dem Agnostiker Dilthey, der jedem metaphysischen Aufbau skeptisch gegenübersteht, tritt in T. der geborene spekulative Baumeister entgegen, und dieser Gegensatz beschränkt sich keineswegs auf die Sphäre des reinen Gedankens: in der theoretischen Geisteshaltung spricht sich sowohl bei dem einen als bei dem anderen Denker der g a n z e Mensch aus. So sehr auch jeder der beiden Jünglinge die glänzenden Geistesgaben des anderen schätzte und sich dadurch von ihm angezogen fühlte, auf die Dauer konnten sie über den tiefen Gegensatz, der in ihrem innersten Wesen lag, nicht hinwegkommen, und so musste es zwischen ihnen zu einer immer wachsenden Entfremdung und schliesslich zum Bruch kommen. Einen rechten Weg zueinander haben sie auch in ihrem weiteren Leben, und zwar aus demselben Grunde, nicht finden können.

Wohl die erste schriftliche Spur des freundschaftlichen Verkehrs zwischen Dilthey und T. findet sich in dem von Frau Prof. Clara Misch-Dilthey geschmack- und liebevoll zusammengestellten Buche „Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern. 1852—1870". (Leipzig, 1933). Im Februar 1844 schreibt Dilthey an seinen Vater aus Berlin: „Den Morgen lese

ich mit einem stud. philos. Teichmüller Augustin, wir gehen dann zusammen zur Kirche, essen und gehen dann in das Café Spargniapani gewöhnlich, um dort die Zeitungen der Woche zu durchstöbern" (S. 20). Am 10 März berichtet auch T. seiner Mutter über die Augustinus - Studien: „Ich habe diese Zeit über nun fast mit allen Sinnen in Hellas gelebt: es ist eine schöne und edle und freie Welt. Gern lebte ich noch ein halb Jahr in dieser Bildungsschule der Völker! Auch Augustin ist mein guter Freund geworden durch Verwendung der Griechen; denn er denkt und räsoniert in aristotelischen Begriffen und Kategorien und liebt mit hoher Bewunderung meinen Plato. Ich lese mit einem Theologen zusammen seinen „Gottesstaat" und während er mir das Material aus der neueren Theologie liefert, gebe ich ihm das nähere Verständnis durch die griechische Philosophie". Und im Mai teilt T. dem Vater mit, dass auf seinen Antrag hin er und Dilthey seit einiger Zeit bei der Erklärung des Augustinus lateinisch disputieren. Die gemeinsamen Studien des grosen Kirchenlehrers werden fleissig bis zum Ende des akademischen Jahres 1853—54 fortgesetzt.

Aus dem ersten Halbjahr 1854, vielleicht sogar aus den letzten Monaten d. J. 1853 stammen wohl die beiden undatierten Zettel Diltheys, die uns erhalten sind:

Mittwoch früh.

Da ich weiss, mein Lieber, dass Sie die Anschläge nicht zu lesen pflegen, so mache ich Sie auf das heutige Symphoniekonzert von Liebig aufmerksam. Der Anschlag ist unter den Linden. Es wird die schönste Symphonie von Mozart und von Beethoven die A dur, die wir zusammen gehört haben, gespielt dazu die Ouverture zum Sommernachtstraum. Das Konzert ist bei Hennig um 4 Uhr. Wenn die Elisabeth - Werner Sie auch von der Maria Stuart abschreckt, so werden Sie sich da gut unterhalten.

Adieu.

Ihr Dilthey.

Sonnabend.

Mein Lieber!

Erwarten Sie mich morgen früh nicht. Eine sehr hartnäckige Erkältung hält mich schon seit zwei Tagen im Hause.

Ich drücke das Gesicht wider die Scheiben und liefe gern auf und davon in das herrliche Wetter hinein.

Bedauern Sie Ihren

Wilh. Dilthey.

„Morgen — schreibt T. in sein Tagebuch am 30. IV. 54 — beginnt das neue Semester" und „ich will versuchen meine Tätigkeit vom letzten Winter zusammenzustellen um sie zu überrechnen". Es folgt ein erstaunlich langes Verzeichnis der besuchten Vorlesungen und der durchgearbeiteten Bücher und dann heisst es: „Umgestaltenden und weitgreifenden Einfluss hatte auf mich besonders Aristoteles, demnächst die Chemie, dann Stahl und nicht zu vergessen die Lektüre der Hauptwerke Göthes. Als Persönlichkeit war mir am Anregendsten Trendelenburg, vorzüglich durch seine immer wiederholten Aufforderungen zur Produktivität. Demnächst mein Freund Dilthey, der in meinen Horizont die theologischen Fragen einführte und dadurch meine Überlegungen mit wirklichem Stoff bereicherte".

Am 9. August 1854 schreibt T. an seinen Vater: „Mein Freund Dilthey hat mich eingeladen, ihn in Nassau d. h. in Hoechst und in Boppard zu besuchen. Eben ist sein Vater hier angekommen".

Im September 1854 finden wir Gustav in Bad Homburg, wo sein Vater die gewohnte Kur macht. Am 5 d. M. schreibt der Vater in einem Briefe an seine Frau, dass er zusammen mit dem Sohne das schöne Wetter benutze und des öfteren kleine Ausflüge in die benachbarten Orte mache.

„Gestern Morgen — erzählt er weiter — fuhren wir nach Wiesbaden, und Gustav hatte seinen Freund Dilthey in Bieberich, von welchem er Dir gewiss erzählt haben wird, durch ein paar Worte davon benachrichtigt. Der alte Oberkirchenrat hatte die Artigkeit, mit Frau und Kindern nachmittags nach Wiesbaden zu kommen, und wir lernten eine sehr gebildete liebenswürdige Familie kennen. Gustav wurde auf das Freundlichste eingeladen, abends mit nach Bieberich zu gehen, und die kleine zehnjährige Ida erbot sich sogar zu unserem grossen Amusement seinen Reisesack zu tragen. Ich konnte natürlich

nichts dagegen haben, und er ist also dort geblieben. Ich denke, dass er heute Abend zurückkommen, sich sehr über die Briefe freuen, und Euch dann sogleich antworten wird. Du kennst die reizende Lage von Bieberich, und ich gönne es ihm sehr, einmal aus dem hiesigen Tumult herauszukommen und den schönen Rhein zu geniessen in ländlicher Ruhe mit biederen Freunden."

Aus derselben Zeit stammen die beiden folgenden Briefe:

E i l i g.

Liebster Dilthey!

In der Hoffnung, Sie auf dem Kirchentage wiederzusehen, schob ich ein kleines Dankbillet hinaus. Jetzt aber komme ich nach Frankfurt und muss mir von dem Pfarrer Assmann erzählen lassen, dass Sie a l l e i n da seien; weiter wusste er Nichts: dann nochmals hörte ich durch Bigelow von Ihnen, aber kein Hotelverzeichnis und kein Polizeigericht wusste Ihr Unterkommen. Ich lorgnettierte überall nach Ihnen herum, auf der Gallerie unter den Mitgliedern — vergebens. Auch von Ihnen gefunden zu werden, konnt ich nicht hoffen, da ein unglücklicher Zufall wollte, dass mein Name (ebensowie der meiner Reisegefährten) im Landsberger nicht mit abgedruckt wurde. Da ergab ich mich endlich in mein Schicksal, reiste nach Homburg zurück und versuchte, meine Gedanken für mich allein herumzuschütteln, ob sie sich etwa zu einem Urteil vereinigen wollten. Wie gern hätte ich Sie gehabt! Wie viel leichter und klarer hätten wir uns über die Bestrebungen und Persönlichkeiten verständigt! Und wenn gar Ihr Herr Vater dagewesen wäre mit seinem ruhig-klarem Auge, seinem sicheren Takt im Urteil und seinem wohlwollend-heiteren Gemüte: so hätten wir die schönsten Tage verleben können. Bekanntschaften wollt' ich nicht machen, wenigstens nicht suchen: Teils weil ich immer von determinierenden Personen eine gewaltsame Ablenkung meiner Entwicklung fürchte, teils weil ich diesen clair-obscurs (besser umgekehrt, diesen obscuren Zelebritäten) gegenüber, die sich so schmeichelhaft gegenseitig zu kitzeln und öffentlich einzubalsamieren wissen — mich nicht recht zu s t e l l e n verstehe, ohne mich zu v e r s t e l l e n in jeder Bedeutung des Wortes.

Genug vom Kirchentag! — Mit wahrer Freude erinnere ich mich an die zwei freundlichen Tage in Ihrer Mitte; alle die gütig-liebevollen Gesichter tauchen wieder auf und ich weiss nicht, wie ich anders, als durch diese Freude bei der Erinnerung Ihnen danken könnte. Besuchen Sie mich in Braunschweig — zwar kein Rhein ist dort — aber doch die „Ocker", zwar kein Taunus, aber doch der „Blocksberg", zwar keine Dilthey'sche Familie, aber doch eine Teichmüller'sche auch mit freundlichen Gesichtern. Und „Gell" sagt Lili, es sollt Ihnen doch „Gell" gefallen.

Bringen Sie mich bei Ihrem Herrn Vater und besonders auch der Frau Mutter in nachsichtige Erinnerung. Grüsse an Karl, Lili und unbekannter Weise an die Fräulein Schwester im Exil.

Treu Ihr Gustav Teichmüller.

P. S.

Ich erhole mich eben von einem Schnupffieber, das meine Abreise verzögert hat. — (Von Ihrem dialektischen Brief hat weder Homburg, noch Braunschweig etwas gesehen. Time is the life, wenn Sie nicht eilen, wird's zu spät.) — Den 3. oder 4 Ok. bin ich wieder in Braunschweig; vielleicht holen Sie mich nach Berlin ab; Sie könnten ja über Kassel und Göttingen gehen.

Mitwoch früh.

Liebster Teichmüller!

Ihr Brief hat mir Gelegenheit gegeben, Ihre ausserordentliche Langmut zu bewundern, welche Tugend einige nicht ohne Grund für die höchste in Gott selber achten. Oder sollten Sie wirklich gar kein Verlangen gehabt haben, nach Briefen von mir, zumal nach dialektischen? Alle Woche einen Brief und zwar einen grundlegenden! Hören Sie meine Verteidigung und mit Geduld, denn sie bedient sich, wie alle, die nur eine Milderung des Urteils bezwecken, sehr vieler Gründe. Zuerst war ich in Frankfurt und in Höchst, wo mein Vetter sehr krank war, der mich kaum wieder wollte weggehen lassen. Dann nach Hause zurückgekommen, fand ich meinen Vater nicht recht wohl. Er bedurfte des Spazierengehens und der Zerstreuung. Ich war also so viel als möglich bei ihm und half bei seinen Arbeiten wo ich konnte. Mein Bruder, der die ganzen

Ferien sehr viel an Kopfweh und bis zur Misanthropie gehender Verstimmung leidet, konnte mich nicht arbeiten sehn ohne zu klagen, dass ich mich mit ihm weniger gern als mit meinen Büchern abgebe. Und so weiter. So ward aus den Briefen nichts, da ich eben nur Zeit fand, die Dialektik und phisi Ethik durchzu*le·en*. Dies die Folgen einer so traurigen Kollision der Pflichten, die ich trotz zweimaligen Hörens der Ethik mir nicht ohne gross Unbehagen aufzulösen vermochte.

Wie ich Sie in Frankfurt gesucht habe! Da ich Abends immer nach Höchst zurückging, konnte ich nur hoffen Sie beim Mittagstisch zu treffen. Ich ass also, da ich hörte von Ihrem ehrwürdigen Amerikaner, Sie wären im Landsberg zu Tische, dort um Ein Uhr. Vergebens! Ich behauptete beim Portier, zu wissen dass Sie dort wohnten. Er sah alle Listen durch. Vergebens. Sie seien nicht da. Ich hätte Ihrer so sehr bedurft! Mein Vater war nicht da und ich konnte mich mit sonst Niemand verständigen. Auch Nitzsch fand ich nicht. Sass also von 9 bis 4 und hörte einen nach dem andern, wie sie ihr frommes Herz ausschütteten, mit allem was eben grade drinnen war, verwunderte mich auch manchmal wenn sie gleich nach Gebet und Gesang scharrten und schrieen, doch nicht allzusehr, denn ich fand es begreiflich, dass der Teufel dieser absonderlich frommen Versammlung auch absonderlich nachstellte. Kurz, meine Gefühle waren sehr gemischt.

Von Ihrer freundlichen Einladung kann ich leider nicht Gebrauch machen. Nächsten Sonntag ist der Geburtstag meiner Mutter und Montag muss ich noch in Höchst bleiben, da mein Vetter es so sehr wünscht. So würde es für Sie und für mich zu spät. Aber herzlichen Dank, lieber Teichmüller, für Ihre und Ihrer verehrten Eltern Freundlichkeit und ich werde diese Einladung als eine allgemeine betrachten, und so bald es die Umstände zulassen, eilen, Ihre Familie kennen zu lernen. Empfehlen Sie mich Ihrem Herrn Vater und auch Ihrer übrigen Familie unbekannterweise. Das ganze Mosbacher Pfarrhaus grüsst Sie aufs Herzlichste. Auf baldiges Wiedersehen!

Ihr Wilh. Dilthey.

18. Oktober. ...Lazarus kommt mir merkwürdig unverändert vor, ebenso sein Weib. Ich fürchte, er verliert sich in diese lumpige Gesellschaft von Literaten, die deshalb auch

alle zu ihm kommen. Lauter ästhetische Gesichtspunkte statt der ethischen, lauter psychologische statt der religiösen. — Seine geistreiche Frau ist wirklich voll kurrenter Bildung und Witz: aber ein ordentliches Weib ist sie doch nicht, sie ist nicht bildsam, nicht lernbegierig, nicht hingebend (wie es z. B. Frau Dilthey und Frau Allihn sind), sondern fertig, lehrlustig, Komplimente erwartend. — Die Stirn von Lazarus ist überraschend schön gebaut, aber sein Hinterkopf ist zu wenig ausgebildet. Ich glaube: Lazarus hat nicht genug Kämpfe in sich durchgemacht.

Gegen 12 kam Dilthey an. Er ist so beweglich wie Quecksilber geworden. An die langsam gemessenen Bewegungen scheint er sich nicht gewöhnen zu können: er liebt Überfluss in dem Gebrauch der Glieder. Lieb aber und edel ist seine Seele. Ich zweifle sehr, dass er die Preisaufgabe zur rechten Zeit noch beantworten kann.

19 Okt. (cf. 15) Gestern holte mich Dilthey wieder zur Oper Orpheus und Euridice ab.

23 Okt. ... Am Abend war Dilthey bei mir. Wir sprachen über Schleiermacher und die Lehre vom Guten und Bösen.

24. Okt. Sonntag. Dilthey holte mich zu Nitzsch ab. Die Kirchenruhe stimmte mich sehr angenehm friedlich, obgleich mich die Rede: „weshalb man sich des Evangeliums nicht zu schämen brauchte" nicht fesseln konnte. N. langweilt mich.

Nachmittag: Cafée bei Lazarus, der aber Aufwaschewasser war. Nachher kam Leutnant Rehse, dessen Bekanntschaft ich machte. Seltsam triviale Gespräche dürfen dort über die Tassen streichen.

25 Okt. Dienstag viel in Aristoteles de part. an. gearbeitet. — Nachmittags bei Trendelenburg. Er war im Seebade gewesen und hat viel produziert. — — Abends kommt Dilthey. Hübsche Gespräche über Schleiermacher. Gemütliche Nachklänge... Mittwoch. ... Spaziergang mit Dilthey. Gespräch über die Gottheit Christi.

30 Okt. ... Dilthey meint, ich sei seit Homburg „selbstgewisser und schroffer" geworden.

8. Nov. Dilthey ist noch krank. Nach dem Trendelenburgschen Kolleg besuchte ich ihn. Es kam das Gespräch auf den gestrigen Abend, den ich bei Trendelenburg-Familie zugebracht — und nachher auf meine Natur. — Dilthey gab nämlich (Vergl. 30. Okt.) heute ein umständlicheres Urteil über mich: 1) Ich sei der spontanste Mensch, den er kenne. 2) Entweder eignete ich mir Begriffe an, oder ich verwürfe sie — eine historisch-kritische Neigung sei gar nicht in mir — ich müsste alle Begriffe, alles Fremde immer unter meine Form, meine termini, meine Denkweise bringen oder es sei nichts für mich — darum sei ich Trendelenburg entgegengesetzt — meine Gelehrsamkeit bestehe deshalb nicht in viel Behalten und Umfassen, sondern in Wissen d. h. entweder sei der Gegenstand der Gelehrsamkeit für mich brauchbar oder er sei nicht für mich da. 3) Deshalb sei meine Natur echt philosophisch, mehr als Trendelenburgs. 4) durchaus nicht unproduktiv, sondern die kritische Natur sei unproduktiv.

Ich schreibe dies Urteil so ab, weil es mich aufs Höchste überraschte, denn vorigen Sommer noch schrieb ich verzagt ein B e k e n n t n i s auf ein fliegendes Blatt, was ich hier kopieren will: „1. Alle meine Freunde halten mich für ein blosses Talent, im Stande Fremder Reichtum aufzufassen und zu verteilen, aber nicht zu erzeugen; für einen blossen Reproduzenten, der an die Wahrheit selbst, die noch ungeprägte, nicht heran könnte. 2) Die Schuld daran liegt an meiner Art zu studieren. Die Masse der rezipierten Wissenschaft hat mich erstickt, oder wenigstens stumpf gemacht. Meine frühere Schärfe und (?) Tiefe hat sich in die Breite gezogen. 3) Mein lieber Gustav, halte wenigstens 2 Stunden täglich blosses Selbstdenken, wo nicht fremde Begriffe angeeignet und erlernt, sondern eigne erzeugt werden. Deine Zeugungskraft muss erst wieder in Übung kommen. Nachher gebe der Himmel, mein treuer Gott, dass ich dadurch frei und selig werde. 4) Die bisherige Pythagoreische Echemythia nach Aussen ist beizubehalten und — vor allem der klägliche Weltsinn, der Hoffnung und Furcht zu Göttern hat, zu ignorieren." —

Dass also wenigstens nicht alle Freunde so denken, ist mir

jetzt klar durch Dilthey geworden und auch durch ein Urteil von E. Meier über mich, das er mitteilte. — Und obgleich ich beide Herren nicht für vollkommene Richter anerkenne, so sind sie doch als aequales kompetent genug, um mich durch solche Zusprüche zu fördern und zu erquicken.

Diltheys Urteil über T. ist überraschend fein und trifft in allen Stücken zu. Es zeigt sich schon hier seine Meisterschaft in der psychologischen Analyse, die wir in seinem ganzen Lebenswerke bewundern müssen.

Am 19. November feiern beide Freunde ihren Geburtstag: Dilthey ist nämlich rund ein Jahr später als T. geboren.

Sonntag den 19-ten Nov. 54 früh.

Meine besten und innigsten Glückwünsche, liebster Teichmüller, für das kommende Jahr. Möge Gott uns geben in Erkenntniss und Liebe zu wachsen! Und für mich gestatten Sie mir den Herzenswunsch, dass wie an diesem Tage durch ein schönes Geschick unsere Freude und unsere Gedanken gemeinsam sind, so alle Tage unseres Lebens unser Denken und Lieben, Freud und Leid uns Beide gleich nahe angehn.

Lassen Sie das Beiliegende sich ein Erinnerungszeichen an dies sonntägliche Doppelfest sein. Gönnen Sie dem Bilde des Mannes eine gute Stelle, der mir in meinem erwählten Berufe ein hellleuchtendes Vorbild ist. Bei den Selbstbekenntnissen desselben aber habe ich oftmals Ihrer gedacht und wenn Sie das zweite Stück derselben durchlesen, wird die kräftige, alles langsam und ganz aneignende Eigentümlichkeit Ihnen oftmals ein Spiegel Ihrer eigenen Natur sein. Und auch die Aussichten dieses frommen und männlich starken Geistes ins Leben sind wohl wert dass man sie sich an solchen Tagen vergegenwärtige. —

Sobald ich meinen erwarteten Brief in Empfang genommen habe, spätestens bis gegen elf Uhr werde ich bei Ihnen sein. — Adieu!

Ihr Dilthey.

19 Nov. . . . 2. Dilthey schickt mir Schleiermachers Monologen und dessen Bildnis, dabei ein sehr liebes kleines Billet,

worin er Ähnlichkeiten zwischen Schl. und mir andeutet. 2. Spaziergang. 3. Brief an Vater. 4. Dilthey kommt und findet bei mir Melanchthons Büste und dessen Rede an Luthers Leiche. 5. Nitzsch's Predigt über die 10 Gebote — sehr kalt in der Kirche. 6. Beim Essen treffen wir Herrn Dalton und nehmen ihn mit zum café. Ziemlich zerstückelte Unterhaltung. 7. Wir lesen noch etwas in den Monologen, dann geht Dilthey... 9. Dilthey kommt wieder und wir trinken zusammen Thee, lesend und redend über Schleiermacher und bei seiner Gelegenheit. — Wir führten das "Du" ein. — Nach 9 ging Dilthey...

Am Sonnabend schrieb mir der Vater den Glückwunsch zum Geburtstag. Er und Dilthey sind die einzigen, die meiner gedacht haben.

Die folgenden Briefe T-s sind uns nur in Entwürfen erhalten. Es ist sehr wohl möglich, dass sie bei der endgültigen Fassung verändert wurden. Die Personen, die T. mit den Anfangsbuchstaben L. und W. bezeichnet, sind Moritz Lazarus (1824—1903) und Wilhelm Wehrenpfennig (geb. 1829).

Als ich von Br. zurückkam, fand ich Dich sehr verändert wieder. Deine Art und Weise zu reden und zu denken befremdete mich. Das Befremdende löste sich durch eine Erklärung — und obgleich diese zwar keinen verständlichen Grund offenbarte, so sprach sie doch durch das deutliche: „ich will", welches man gebraucht um die Richtung der Natur zu bezeichnen.

Dieser ausgesprochene Gegensatz unserer Gemütsrichtung konnte sich heben entweder durch eine sogenannte Versöhnung, oder durch eine geminderte Intimität oder durch Trennung. Eine Ausgleichung erfolgte nicht und schien auch nicht möglich, da die neuen Elemente in dir meiner Natur völlig antipodisch sind. Nie kann ich mich befreunden mit einer Richtung, die ich um Ärgernis' zu vermeiden, nicht noch einmal beschreiben will. So machten mich deine Darstellung und Worte stumm vor Verwunderung.

Geminderte Intimität dagegen folgte, und von deiner Seite ein Benehmen, das entweder den ausgesprochenen Gegensatz unberührt vertuschen will oder sich in diesem geringeren Grad der Familiarität eben den dir wünschenswerten Ausdruck gibt. Ich muss gestehen, dass dieses Benehmen mir die Fremdheit unserer jetzigen Gemütsrichtung nur noch deutlicher enthüllt

hat; denn ich kann ein Vertuschen nicht ertragen, weil ich meiner Natur nach wahr bin und deshalb nur mit der Wahrheit lieben kann: und ich kann eine Verringerung der Freundschaft nicht ertragen, weil ich meiner Natur nach edel bin. Bei entfernteren Verhältnissen richtet sich der Zollgrad der Freundschaft nach dem jedesmaligen Benehmen — aber von einer so engen Vereinigung kenne ich keine schmerzlose Auflockerung, sondern Anfangs — Schmerz, nach Erkenntnis der Notwendigkeit aber — Trennung.

Und Trennung ist so schlimm nicht, als dieses stete Gefühl heterogenen (entfremdeten) Wesens da, wo wir Gleichheit vermuten, als dies bittre Gefühl sich verkannt u. missverstanden zu sehen. Mein Werk an Dir hat schon Frucht und ist mir und anderen bewusst: darum kann es vorbei sein. Ähnlich dein Werk an mir. — Ich kann dein Benehmen nicht verstehen, (denn es liegt etwas darin, das meiner Natur gänzlich fremd und darum unbegreiflich ist) und mehr noch, es verletzt alles, was wahr und edel in mir ist.

Ich bitte dich darum, nähere Berührung mit mir aus Güte zu vermeiden; denn wenn das Verwandte in dir hervortritt, hab ich den Schmerz, und wenn das Fremde — den Zorn. Zur Ataraxie hab ich es noch nicht gebracht. Vielleicht begegnen wir uns mal wieder. Du bist jünger. Du bist meine zweite Erfahrung in der männlichen Liebe. Leb wohl.

Das X in der Natur ist:

1. Ein von der Geschichte und dem Gemüte getrennter Verstand.
2. Mangel des „Grossen", das Unmögliches will.
3. Mangel der Naturtiefe und Naturtriebe, an deren Stelle Entschluss und Vorsatz treten will.
4. Neigung zum Spass und Witz, das Gespräch beherrschend.
5. Mangel an Wahrheitsliebe. Sophistik.
6. Mangel an Trieb und Sinn.

Soll ich noch mal schreiben oder nicht? Fast schwank ich — Doch wenn auch in den Wind, will ich doch kund tun meine offenbaren Gedanken.

Vorerst finde ich es wunderbar, dass du beim Schluss deines Briefes von mir ein Einverständnis u. Zugeständnis for-

derst, da doch offenbar ist, dass wir uns nicht verstehen, sondern missverstehen und entgegenstehen.

Wären wir einverstanden, wozu sollten wir uns trennen? Und wo soll je der Verstand vereinen, wenn der eine liebt, was der andere hasst? Wo Ein—Trachten ist, da bestehen die Verhältnisse, wo Zwietrachten, da zerreisst das Band. — Du bist sehr dunkel. Denn während „Du wohl wusstest, dass Worte unser Missverhältniss nicht zu heilen vermochten" forderst du in Worten von mir wörtliche Eintracht. Erst sollen wir uns einander Recht geben, loben und in Worten herzen und dann desto angenehmer trennen? — freilich wir verstehen uns nicht: es ist offenbar.

Den Grund, den ich bloss andeutete, du sprichst ihn aus. Ja es ist wahr, seit der Zeit, da du an meinem Geburtstag auf längeres Zusammenleben hofftest und seit der Zeit, da ich dich bat, mich nicht zu verlassen, wenn der Herr W. herüberkäme: seit dieser Zeit hat's angefangen. — Es ist wahr, ich verachte und hasse eine Lebensweise, wo man im Spass und Witze schwimmt, wo die Frau erst durch einen Fremden (durch mich) erfährt, dass ihr eigner Mann seine Hoffnung auf ein ewiges Leben gerichtet hat, wo Selbstzufriedenheit und Genuss an die Stelle der wirkenden Liebe tritt, ja wo man über den bons mots den Sinn für das Grosse und den Glauben an das Vollkommene und die Hoffnung auf das Ewige verloren hat. — Ich utriere dies, es ist wahr; aber durch das Extrem erkennt man deutlicher, wo der faule Strich geht, dessen Geruch mich zum Abscheu reizt. — Ja es ist wahr, als ich dich wiedersah, lieber Mensch, und du dir unbewusst, den Konversationston des Herrn W. kopiertest, und als du sagest du wolltest in jenem Hause schön-sprechen und Konventions-Bewegungen lernen: da freilich starrte ich. So habe ich meine Liebe geträumt? Und bin doch wach. Zu wem rede ich? Es ist ein Fremder. Wen liebe ich? Den ich nie gesehen. — Freilich du suchst was ich hasse. Ich hasse gelernte Manieren, ich hasse die schönen Witze, ich hasse die gebackenen Entschlüsse, die nachher zum Imbiss der Selbstzufriedenheit dienen (Frau L.)und ich hasse ein indifferentes Wesen, welches alle Differenzen, wo die Tiefe der Brust liegt, übergeht und nur das Gleiche, wo das Gleichgültige und Flache liegt, hervorkehrt. Ich hasse Theologen, die nicht voll Gottesliebe sind, die wie Weltmenschen schwätzen

und coquettieren und denen kein Atemzug mit der echten christlichen Kraft gemeinsam ist, sondern die vermeinen alle sittlichen Menschen seien Theologen und es bedürfe in dieser tugendhaften und aufgeklärten Welt keine besonders Begeisterte mehr und die Liebe müsse man nicht mehr dem Herrn der Seelen weihen, sondern viel passender den unendlich viel liebenswürdigeren Frauen. Ich hasse — doch es ist genug. Offenkundig sind dir meine Gedanken jetzt, und ich glaube, sie waren es schon. Ich schreibe dies auch nur als letztes Zeugnis meiner Gesinnung und als ein Bekenntnis dessen, was ich liebe. — Dies also ist der Grund unserer Trennung, dass ich ja nicht durch Entschluss, sondern aus innerer Nötigung, alles dies Hassenswerte mit jener Personengruppe (mehr oder weniger) verbinden m u s s und deshalb von Tag zu Tag mehr gegen sie erkaltet b i n: während du ganz das Gegenteil behauptest — wunderbares Einverständnis! — und dich zu ihnen warm hingezogen und von meiner Liebe schroff abgestossen fühlst. Darum schriest du Dein Ich will; ja nicht aus Entschluss, sondern weil deine Natur umgewendet war.

Nun von Benehmen! 3 Wege, sagt ich, kenne ich: Versöhnung, Trennung oder geminderte Intimität, und diesen dritten Weg kenne ich n i ch t. Du bist ihn gegangen und ich soll anerkennen, was ich nicht kenne? Du hast ein Bischen Schmerz gefühlt und Wehmut. Wahrlich, noch sind wir auch keine Eisbären. Willst du auch ein Zeugnis von mir? Ich habe lange auf meiner Kammer geweint — und in meiner Seele fehlte ein Glied. — — Aber nun weiter! Entweder heisst es wir waren uneins, aber siehe, wir sind Freunde; oder es heisst wir waren Freunde, aber dieser königliche Grund trennt uns, siehe von dieser Stunde sind wir nicht mehr zusammen. Das halte ich für wahr und edel. Aber der dritte Weg ist meiner Seele verborgen. Mit ein Bischen Wehmut allmählig eine Freundschaft auflockern lassen! Aug in Auge klar sagt man sich Lebewohl. — Und ich wil dir vertrauen: an Bedürfen ist leis von der Natur das Freundsein geknüpft. Wer nicht mehr bedarf, sondern fahren lassen k a n n: Lebewohl, dessen Freundschaft will ich nicht mehr und wenn ich tausendmal Wehmut empfinde.

Übrigens habe ich nie gegen dich gefehlt; denn das Wort ist bei mir ewig meiner Natur nach der einzige Mittler; denn es

führt die klare Kraft der Wahrheit und den süssen Laut der Liebe in sich. Wer aber das Ich will donnert und sich unversöhnt zurückzieht und den Glauben an die Kraft des Wortes und die Liebe des anderen verliert: Lebewohl — den verstehe ich nicht. Darum war es keine Aufwallung; denn die Welle hat lange genug gespült. — Also Lebwohl mein Freund, ich liebe dich; aber ich kann aus diesen Gründen nicht mehr mit dir zusammenleben.

Es ist merkwürdig genug, dass, obwohl T. Dilthey seine freundschaftlichen Beziehungen zum Kreise Lazarus zum Vorwurf macht, er selbst den ständigen Verkehr mit diesem Hause während seiner Berliner Studienzeit keineswegs aufgegeben hat. Die äusseren Gründe der Trennung zwischen T. und Dilthey waren eben völlig nichtig, und so konnte Dilthey in seiner Antwort nur sein Erstaunen über dieselben zum Ausdruck bringen.

Als ich deine Hand auf dem Brief vor mir sah, dachte ich, dass es gut sei, auf solche Art unser gegenseitiges Verhältnis aufzuklären und dankte dir von Herzen dafür. Der Inhalt strafte die Aufwallung meines Herzens für Dich Lügen. —

Du sprichst von neuen Elementen in meiner Natur. Dies scheint dir so in die Feder geflossen zu sein, um damit die Auseinandersetzung abzukürzen. Denn dieselben Personen, die unsere Meinungsverschiedenheit betraf, waren lange schon Gegenstand unseres Streites gewesen. Derselbe Gegensatz in uns, Deine Schroffheit die mich aus der Fassung bringt und notwendig zu gleicher Schroffheit treibt, wo ich deine Liebe nicht hindurchspüre, hat uns dann vor deinem Weggehn in die Ferien entzweit. Ohne den zufälligen Aufschub deiner Reise wäre damals schon dasselbe geschehen, was jetzt. Denn die Zeit vergrössert alle Trennung, da sie allen darüber gehegten Schmerz zu den Trennungsgründen wirft. Du kamst zurück und steigertest deine Schroffheit im Falle mit L.s aufs Äusserste. — Ohne Grund, denn trotz derselben Differenzen näherst Du dich W wieder freundschaftlich, obgleich dir Deine Klugheit gewiss sagt, dass du bei ihm hierin keine Veränderung bewirken wirst. Dies der wahre Grund unserer Trennung.

Aber du klagst auch mein Benehmen nach derselben an. Ich wundere mich, dass du so schnell mich zu verstehen ver-

lernen konntest. Ich habe dir oft genug gesagt und gezeigt, dass meine Liebe an der inneren Richtung der Person hängt und dass mein Urteil darüber niemals zurückgeht, also auch meine Liebe nicht. Drückte ich also diese Liebe, die ich selbst noch, indem ich dieses schreibe gegen dich empfinde, so sehr du auch gegen mich gefehlt hast — drückte mein Blick, Händedruck und Benehmen sie dir aus, während ich wohl wusste, wie Worte in diesem Augenblicke unser Missverhältnis nicht zu heilen vermochten, so hatte ich gehofft dass du dieses wehmütige Gefühl verstehen und schonen würdest.

Du hast es nicht getan, du hast im Gegenteil mir daraus den Vorwurf der Unwahrhaftigkeit und des Vertuschens gemacht. Ich hoffe, dass dir nur augenblickliche Aufwallung dies eingab, und von der Wahrheitsliebe und der Besonnenheit in dir, die ich geliebt habe, erwarte ich, dass du diese Überschreitung des Masses zurücknehmen wirst. Soll unser Missverhältnis zu unheilbarer Trennung führen, so lass uns wenigstens auf eine solche Art scheiden, dass begegnen wir uns einst, wo es sei, besonnener und gereifter wieder, wir uns in Liebe begegnen mögen.

Wilhelm Dilthey.

In T-s Archiv wird ein Entwurf seines Briefes an Dalton aufbewahrt, in dem er seinen Bruch mit dem gemeinsamen Freunde zu rechtfertigen sucht.

Ich will mit Freude den Schimpf tragen, der Verlassene zu sein und der Beleidigte, der die Beleidigung nicht nach dem Recht der Vergeltung vergolten und zum Hass hat anwachsen lassen. Im Gegenteil war ich immer noch nachher für Anknüpfung offen; bis ich erkannte, dass ich mich in Dilthey sehr getäuscht hatte. Denn ich kann jetzt nicht anders meinen, als dass seine Motive die zerbrechlichen des Nutzens sind. Erst fast begeisterter Anhänger von K. Fischer: was einen schwachen sittlichen Instinkt verrät; dann mit mir befreundet und gegen Fischer eingenommen; dann mich verlassen, um mit dem vor Selbstgefälligkeit blinden Wehrenpfennig und der vortrefflichen aber von jüdischer Kühle und Selbstgerechtigkeit getränkten Familie täglich zu verkehren. Bald auch von diesen, wie ich höre, mehr entfernt u. s. w. — Und nun fragen Sie,

weshalb hat Dilthey mich verlassen? Ich will den Grund frisch heraussagen, weil ich energisch hervorhob, dass der moralische Standpunkt jener Familie und jenes Theologen niedriger sei, als der christliche, während Dilthey fortwährend das Gegenteil behauptete. Aber das hätte nie geschadet, wenn nicht Dilthey gradezu erklärt hätte: er w o l l e es nicht einsehen. Somit waren wir auf einem ganz getrennten Boden. Der Wille ist der Mensch. Er liebte nicht was ich liebte; ich verachtete was er verehrte. Wir waren getrennt, ehe wir getrennt waren. — Da mir das nun aber wohl jeder lässt, dass ich offen heraus sage, was ich liebe und was ich hasse und dass ich für jede Widerlegung mit Gründen offen bin; so ist's Diltheys Sache gewesen, und komme auf sein Gewissen, dass er mir jemals Freund gewesen. Denn hätte er nicht sein Herz verschwiegen, so wären wir wohl nie vertraut geworden. Ich habe ein Phantom geliebt in ihm. Jetzt da ich ihn anders kenne, schätze ich in ihm einen scharfen aber einseitigen Verstand und ein braves aber kühles Herz und eine Moral des Verstandes ohne rechten moralischen Instinkt. Er ist gewiss berufen, zu den ausgezeichneten Theologen unserer Zeit zu gehören. Aber wegen seiner mangelnden inneren Wahrheitsliebe kann ich ihn auch nicht mehr in Wahrheit lieben.

Dass ich ihn durch meine Eitelkeit, Herrschsucht und Heftigkeit gereizt habe, gestehe ich gern ein. Was will das aber sagen, solange Diskussion ganz freigegeben ist? Es ist ein Merkmal philosophischer Naturen, dass sie der Rede nie Eintrag tun und Ohr verstopfen. Solange aber freie Rede herrscht, wer darf da den niedriger - geborenen Willen anrufen, falls in ihm nicht selbst der göttlichen Rede Organ verkümmert ist.

Nun Schluss. Wieder Willen habe ich die Geschichte mal analysieren müssen. Wo Sie nicht müssen, da lassen Sie diese Erklärung nur für sich geschrieben sein; sonst aber geben Sie der Wahrheit die Ehre: denn die Offenheit welche der Wahrheit Tor ist, soll immer auf meiner Seite sein.

Aber mein Glaube an Freundschaft ist nicht erloschen. Er ist meiner Natur von jeher eingeboren; denn so lange ich das Göttliche ahnen und lieben werde, solange werde ich auch um mich Freunde haben und Gott hat sie mir nie versagt.

15. Februar. In den vorigen Tagen habe ich mich von

Dilthey getrennt. Er liebte W-g und L-s mehr als meine Liebe; er bedurfte meiner nicht und konnte mich fahren lassen.

Ich habe jetzt keinen Freund hier mehr in Berlin; alle anderen sind mir Staub gegen diesen gewesen. Da dieser mich verlässt, habe ich grossen inneren Kampf, mich nicht ganz wertlos zu finden. Hat man so wenig Reiz und Wert in sich, dass andere uns wie ein nichts fahren lassen! Zwar sehe ich klar, was ich ihm Vortreffliches geleistet habe; allein ich bin arm geworden.

Das Wirken in dieser Welt scheint mir oft recht trostlos. Was kann man leisten? Unendlich muss man sich zersplittern und eine kleine, dunkele Ecke des Lebens ausfüllen! Es gibt keinen Mann, dem man sich anschliessen könnte, keinen! Weder unter den Herbartianern, noch Trendelenburg, noch ändern. Ich muss auf mir selber allein Stand haben! Gott helfe mir, dass ich nicht verzage. Wenn Freunde uns umgeben, so erträgt sich das gemeinsame Loos in Scherzen und willig. Wer allein und ungeliebt strebt, der krankt und seufzt unter der Last.

10 März 55. Ich hab mal wieder meinen verzweifelnden Tag. Aller Glaube an mich ist weg. Ich halte mich für nichts fähig. Die Welt ist mir zuwieder! o! höchst zuwieder! Alle Menschen sind mir fast unerträglich; ihre sichere Selbstgewissheit, diese grenzenlose Kälte, die nie verzweifelt, sondern immer so zufrieden und so vergnügt ist — dass sie gar keine Verlegenheit des Gedankens kennen, über Gott, Leben, Welt und Wissenschaft im Reinen oder wenigstens davor ruhig — o diese glücklichen mir so widerlichen Menschen! Und doch müssen sie so sein; sie können nicht anders: aber das ist wieder so grenzenlos leidvoll, diese Notwendigkeit zu überblicken, wie diese Maschinen Worte und Taten abhaspeln und die Freiheit nicht kennen und dass man ihnen gar nicht helfen und auch nichts begreiflich machen kann, ohne unendliche Vorbereitung und auch dann nicht — Und ausserdem gibts keine Freunde! Den meinigen habe ich verloren; die ich hier noch habe, sind zwar vortrefflich, aber sie verstehen mich nicht. Ich liebe sie deshalb nur halb — Aber auch ohne alle Leitung, der man vertraute, steht man da. Ich glaube keinem Menschen, keiner Offenbarung, mir selbst nicht: ich bin ein elendes, krankes, verlassenes, hülf-

loses Wesen; ein Staub zitternd im Sonnenlicht und versinkend im Dreck der Landstrasse, worüber die Räder gehen. — Meine Arbeit wird nicht fertig, Alle vorherigen Träume waren Schäume. Zukunft habe ich nicht. Ich weiss nicht, wovon zu leben; weiss nicht, was zu werden. Selbst den Glauben an die Ewigkeit will mir die unausstehliche Philosophie vergällen; denn ich kann den Begriff des Seins noch nicht begreifen. Durch Herbart begreif ich bloss das Daseiende; aber wenn es nun nicht mehr da ist? — Trendelenburg ist mir zuwider; er ist bloss Philologe und Historiker, und sein grenzenloser Respekt vor Aristoteles ist nahezu lächerlich. Seine Lehre, die alle Widersprüche mit dem grössten Vergnügen als Anschauung aufnimmt, — ist mir nux vomica. Ich bin fertig. —

Freitag 4 Mai 55. Ich pflege jetzt manchen Verkehr aus blossem Wohlwollen. Ich glaube fast, mein Prinzip über die Wahl des Umgangs hat sich dadurch geändert; denn früher glaub' ich, suchte ich immer Menschen, die mich irgendwie übertrafen, um mir diese Seite ebenfalls anzueignen: also aus edler Selbstsucht, d. h. aus dem Trieb nach Bildung und Vervollkommnung. Darum ging ich mit Philologen Dietschi, Gehrig, Scholderer, mit Juristen, Meier, Harnier ect, mit Theologen Dilthey, mit Künstlern Eggers, Lübke, — — mit gereiften Männern, Lazarus, Schnaase etc. vorzüglich gern um. Jetzt hat dieser ungestüme Bildungsdrang aufgehört. Ich erwarte nicht viel mehr von aussen; meine Stellung wird nicht mehr bloss empfangend, sondern gebend, darstellend. So vorzüglich schon gegen Dilthey. Mein Grund in der Seele wird immer fester: daher die wohlwollende Liebe, mit der ich anderen dieselbe sittliche Freiheit und denselben tröstlichen Glauben an des Gute in der Welt mitzuteilen suche.

Am 9. V. stirbt plötzlich Teichmüllers Vater. Der Sohn eilt nach Braunschweig zur Begräbnisfeier. Nach einigen Tagen kehrt er nach Berlin zurück. Dilthey stattet ihm einen Beileidsbesuch ab. „Zu Teichmüller — schreibt er an seinen Vater — bin ich selbst einer sehr traurigen Veranlassung wegen gegangen — sein Vater ist gestorben. Er war sehr herzlich und unser altes Verhältnis war sogleich wiederhergestellt. Doch in Wahrheit sind wir beide so beschäftigt, dass wir uns sehr wenig sehen". (Der junge Dilthey, S. 26) — Die Wiederannäherung der ehe-

maligen Freunde war also leider nur vorübergehend: soweit wir aus T-s Briefwechsel schliessen können, vergingen dreizehn Jahre, ehe sie wieder miteinander in Berührung kamen.

1866 wird Dilthey nach Basel berufen; zwei Jahre später folgt er einem Rufe nach Kiel. T., den die materiellen Sorgen schwer drücken, wendet sich an Dilthey in einem Briefe, der uns nicht erhalten ist, mit der Bitte, seine Kandidatur auf den freigewordenen Lehrstuhl in Basel zu unterstützen. Nach einiger Zeit bekommt er die Antwort Diltheys mit der Mitteilung, dass alles glücklich erledigt ist.

Basel, Schützengraben 45.

Lieber Freund!

Ich wollte Ihnen kein Wort schreiben bevor ich Ihnen zur glücklichen Beendigung Ihrer Berufungsangelegenheit gratulieren könnte. Es freut mich herzlich, dass nun alles geordnet ist.

Der Berufung geht hier keine Befragung der Fakultät vorher, sondern die Regierung verständigt sich mit den Sachverständigen. Steffensen hatte keinen entschiedenen Wunsch, wünschte eine Berücksichtigung von Seydel, ... Es war mir möglich gleich geltend zu machen, dass schlechterdings nur von Ihnen und Baumann die Rede sein dürfe. Vischer hat ein so gutes Urteil, dass diese meine Überzeugung von ihm, schon als ich im Winter meine Anfrage aus Berlin erhielt, sofort akzeptiert und festgehalten wurde. Ich hielt indes Sie zu nennen für blosse Formsache und glaubte nicht, dass Sie von Göttingen wegwollten. So blieb die Sache liegen bis ich aus den Ferien meine Ernennung mitbrachte, sie also erledigt werden konnte. Ich kam noch mit der Überzeugung, dass Baumann (den ich auf der Durchreise besucht habe) mein Nachfolger werden würde. Da mir aber inzwischen ein Brief von Ziller (?) zeigte, dass man Hoffnung haben würde Sie hierherzubekommen und andrerseits sich bei Baumann (auch Vischers .....) pekuniäre Schwierigkeiten herausgestellt hatten: war ich entschieden, dass nur von Ihnen die Rede sein dürfe; Vischer, Steffensen und ich waren alle einverstanden. Es war nicht einmal nötig, dass ich in die Sitzung der Kuratel ging, in welche ich eingeladen war, da alles über Sie einig war. So kommen Sie

also, von allen mit Freude begrüsst und ich hoffe Sie werden sich hier sehr behaglich fühlen.

Ich schreibe Ihnen nichts über die hiesigen Verhältnisse, da Vischer Ihnen davon ausführlichen Bericht gegeben haben wird, aber ich werde gern jede Ihrer Fragen beantworten und wenn Sie sonst einen Wunsch hier haben zu Ihren Diensten sein. Sie finden hier vortreffliche kollegialische Verhältnisse, fleissige Studenten und die Nähe der schönsten Gegenden. Wer wie Sie mit Familie und im Stande ein Haus zu machen hierherkommt, wird sich sicher auch sehr angenehme gesellige Verhältnisse hier schaffen.

Hoffentlich kommen Sie früh genug, dass ich Sie hier noch sehe. Es ist schön dass, nach unsrer glücklichen Jugendfreundschaft, unsre Existenz so wieder aneinanderrückt.

Empfehlen Sie mich unbekannter Weise Ihrer Frau und leben Sie wohl.

Ihr Wilhelm Dilthey.

Auf T-s Berufung nimmt Dilthey auch in einem um dieselbe Zeit geschriebenen Brief an seinen Bruder Karl bezug: „Als meinen Nachfolger hier habe ich, da Baumann aus finanziellen Gründen nicht festgehalten werden konnte, Teichmüller durchgedrückt, da ich hörte, dass er in Göttingen verzweifle und sich mit dem Gedanken trage, die Universitätscarriere aufzugeben. Er hat mir einen Brief über sich und mich geschrieben, aus dem ich sehe, dass er der alte sonderbare Heilige ist, der allem gegenüber eine logische Positur einnimmt. Sehr schade ist, dass Töppler sich nicht habilitieren kann vorläufig". Wie aus dieser Stelle hervorgeht, hat Dilthey seinem Jugendfreunde ohne besondere Begeisterung geholfen: T-s „logische Positur" war die Ursache, dass ihre Jugendfreundschaft nur von recht kurzer Dauer gewesen ist; sie machte auch in späteren Lebensjahren eine dauernde Annäherung unmöglich.

Im Sommer 1873 reist Teichmüller nach Deutschland. In Berlin besucht er das gastfreundliche Haus Lazarus, in dem er in seiner Studienzeit zusammen mit Dilthey oft verkehrt hatte. Die Wirte sind verreist, nur Lazarus' Schwester ist da. „Sie erzählte mir", schreibt T. an seine Frau am 3. VI., „1000 kleine Züge aus meinem damaligen Leben, die ich vergessen zu

haben glaubte, und so war mir die Unterhaltung sehr erfreulich. Alte Gestalten wurden wieder lebendig aus dem Jahre 54 u. 55, glaube ich. Von Dilthey sprachen wir auch, sie sagte: ich hätte ihr immer einen so vornehmen Eindruck gemacht, und sie hätte nicht begreifen können, wie ich mit einem so bis zum Schmutz vernachlässigten Menschen wie dem Dilthey umgegangen wäre. Erst später hätte sie das begriffen. Es war mir spasshaft dies Bekenntnis und sehr natürlich; denn die musikalische Lotternatur des Dilthey ist immer dieselbe geblieben. Er soll sich in Breslau sehr wohl fühlen".

1882 wurde Dilthey auf den durch Lotzes Tod freigewordenen Lehrstuhl der Philosophie in Berlin berufen. T. gratulierte ihm mit folgendem Schreiben:

Dorpat 2/14 Aug. 82.

Lieber Freund!

In den Zeitungen las ich, dass Sie den Ruf nach Berlin definitiv angenommen haben, und will nun nicht länger zaudern, Ihnen meine Freude darüber auszusprechen. Ich erinnere mich wieder der schönen Zeit, wo wir in Freundschaft verbunden im Umgange mit der Jungfrau Philosophie die Honigmonde genossen, ich von Plato, Sie von Schleiermacher inspiriert. Jetzt führt das Schicksal Sie an seinen oder Hegels Platz und wer Ihren Schleiermacher gelesen, kann, auch ohne Sie persönlich zu kennen, nicht leugnen, dass von der gegenwärtigen Schaar der Dozierenden Ihnen diese Ehre mit Recht zufiel, nicht weil Sie etwa durch viel Papier die Literatur vermehrt hätten, wie andre, sondern weil Sie an Feinheit des Empfindens, an Tiefe innerer Ausbildung und Reichtum des Geistes die anderen übertreffen. Ausserdem hat man ja noch das Werk zu erwarten, dessen Umriss und Konzeption Sie mir in Breslau skizzierten.

Ich sitze einstweilen noch in meiner Sibirischen Einsamkeit. Obgleich ich über nichts zu klagen hätte, wünschte ich doch nach Deutschland, auch nach irgend einer kleinen Universität, zurückzukehren, teils weil das Klima mir hier auf die Dauer nicht bekommt, teils um für meine acht Kinder eine bessere Schule zu gewinnen. Doch das überlasse ich den Göttern, die es mit Zellers Beistand wohl versagen werden. In-

zwischen arbeite ich ruhig weiter; denn Zerstreuungen gibt es hier nicht, wenn man nicht mehr so jung ist, um von den Aufregungen der kleinen Gesellschaften zu leben. So eben ist von mir ein Buch „Neue Grundlegung der Metaphysik" erschienen (Köbner, Breslau), das meine spekulativen Arbeiten eröffnen soll. Ich lasse aber auch das Altertum nicht fallen und habe eben einen glücklichen kleinen Fund getan, der für die griechische Literatur des 4. Jahr. ziemliches Interesse hat. Zu meiner Freude habe ich auch aus Göttingen von einem Studenten gehört, dass Ihr Bruder sich meiner noch freundlich erinnert. Ich bitte ihm gelegentlich dafür zu danken; denn ich komme in das Alter, wo man auch das Vergangene liebt und sich gern erinnert; vorzüglich wenn was Schönes und Tüchtiges aus den Bildern der Jugend geworden ist.

Nun leben Sie wohl und erwecken Sie auf dem bedeutendsten Katheder der Erde die trägen Geister zu neuer Liebe zur Weisheit.

In alter Gesinnung Ihr
G. Teichmüller.

In T-s Briefen aus den letzten sechs Jahren seines Lebens finden sich nur wenige Stellen, die auf seinen Jugendfreund bezug nehmen.

Im Juni 1883 ist T. mit seinen beiden ältesten Töchtern Anna und Lina in Berlin. Am 3. d. M. schreibt er seiner Frau über seine Besuche bei den Berlinern Bekannten: „Förster in der Sternwarte war sehr erfreut, mich wiederzusehen, ebenso Dilthey. Ich war auch von Herzen erfreut; denn die alten Zeiten bringt man gern wieder herauf." Am 9. VI bekommt T. von Dilthey folgende Einladung:

Lieber Teichmüller, wollen Sie morgen Sonntag Abends unsern Thee teilen? natürlich mit Ihren beiden Töchtern. Um freundliche Zusage bittend

in alter Gesinnung Ihr W. Dilthey.

„Gestern Abend — berichtet T. seiner Frau am 11. VI. — waren wir bei Diltheys. Die Kinder waren von ihm und ihr sehr eingenommen. Ich finde sie sehr langweilig und ihn auf einer falschen positivistischen Bahn. Sie ist aber hübsch und fein und er entschieden ein reicher und geistvoller Kopf".

Gegen die „falsche positivistische Bahn" Diltheys hat nun

T. in seiner „Religionsphilosophie" (1886) in einigen längeren Exkursen einen Kampf begonnen, dessen Schärfe keineswegs unter dem Zwange der Sache stand. Der weitere Verkehr zwischen T. und Dilthey wurde durch diese Angriffe unmöglich gemacht.

In den Weihnachtsferien des Jahres 1887/88 geht T. zum letzten Mal nach Deutschland. Am 11. Januar schreibt er aus Berlin an seine Frau: „Ich sah von Weitem Aegidi, Lazarus, Dilthey u. a.; alle sehr alt geworden". T. konnte damals nicht ahnen, dass ihn nur vier Monate von dem Tode trennen, und dass sein nur um ein Jahr jüngerer Kollege ihn um dreiundzwanzig Jahre überleben werde.

Aus Euckens Briefwechsel mit Teichmüller

Eucken. Lebenserinnerungen[2]. 1922. S. 29: Philosophisch hat mich in Göttingen besonders Teichmüller gefördert, ihm verdanke ich namentlich die Einführung in die Welt des Aristoteles. Auf Seiten der Philologen war damals für Aristoteles so gut wie kein Interesse, ja einzelne von den Studenten tadelten es, dass ich mich mit diesem Denker eingehend beschäftigte. — — Als ich mich zu jenen (aristotelischen) Übungen bei ihm meldete, sagte er mir, ich wäre der einzige, der bis dahin sich gemeldet hätte. Ich erwiderte, es würden sicherlich mehrere Bekannte von mir kommen; die habe ich für die Sache gewonnen. Diese Übungen gaben zunächst den Text des Aristoteles, sie führten dann weiter in die sachlichen Probleme ein, und sie zeigten Teichmüller als einen sehr kenntnisreichen, gewandten und umfassenden Denker. Er war in Gefahr, die historischen Daten zu subjektiv zu behandeln, aber die Frische und die anregende Art, die das Ganze beseelte, hat uns sehr gefördert. Namentlich berührte es uns angenehm, dass er bei jenen Uebungen, die in seinem eigenen Hause stattfanden, uns nach getaner Arbeit zum Tee einlud, dann manches von seinen weiten Reisen erzählte, uns Kupferstiche und Photographien

vorlegte, auch uns gelegentlich zum eigenen Urteil aufforderte. So habe ich in Göttingen von keinem mehr empfangen, als von ihm. Aus jenen Uebungen ist das Thema meiner Doktordissertation hervorgegangen, das ich freilich selbst gewählt habe, und das mir durch die enge Verbindung der philologischen und philosophischen Arbeit wertvoll war.

Eucken an T. Berlin 30. Dezember 66.

— — — Schon vorher hatten Sie mich durch Ihren lieben Brief und die letzten Bogen Ihres Werkes[1] sehr erfreut, ich habe nun die Untersuchung über die Einheit der Zeit im Zusammenhang sorgfältig gelesen und bin dabei zum vollständigen Anhänger Ihrer Ansicht geworden, ich glaube jeder, der nur einigermassen sich von dem Vorurteil zu befreien weiss, mit dem man gewöhnlich an die Behandlung dieser Frage geht, wird Ihnen zustimmen müssen. Gewiss wird schon durch diese eine Abhandlung über die Zeit die allgemeine Aufmerksamkeit auf Ihr Werk gerichtet werden.

— — — Trendelenburg hat mich sehr gütig aufgenommen[2] und habe ich schon manchen angenehmen Abend in seiner Familie zugebracht; auch in seinem aristot. Seminar bin ich. So geistvoll und scharfsinnig Trendelenburg hier auch den Aristoteles behandelt, so hat doch Ihre Sozietät, lieber Herr Doktor, wegen der gemütlicheren Einrichtung manche Vorteile. Zu einer eigentlichen Diskussion, an der sich mehrere beteiligen, kommt es selten, gewöhnlich spricht nur der Interpret. Trendelenburgs Wesen gefällt mir ganz ausgezeichnet, ich höre jetzt Psychologie bei ihm, ein Kolleg, welches mich sehr interessiert und anspricht. Gerade in dieser Wissenschaft sieht man recht deutlich, wie sehr wir doch überall auf Aristoteles zurückgehen müssen, eine tiefere historisch-philosophische Bildung kann man sich ohne ihn gar nicht denken. Daher bin ich Ihnen, hochverehrter Lehrer und Freund, sehr dankbar dafür, dass Sie mich in diesen grossen Philosophen eingeführt haben und meine auf ihn bezüglichen Studien mit solchem Wohlwollen und sol-

---

[1] Beiträge zur Erklärung der Poetik des Aristoteles (= Aristotelische Forschungen. I) SS. 206 ff.: Theorie von der Einheit der Zeit.

[2] Eucken LE 38: „Am meisten gespannt war ich auf Trendelenburg, dem ich durch Teichmüller warm empfohlen wurde".

cher Teilnahme verfolgen, wie mir Ihre Rezension und Ihr lieber Brief bewiesen.

Eucken an T. (Berlin) 7. April 67.

— — Ihre schöne Kritik[1] hat nebst Sauppe's Empfehlungen wohl bedeutend dazu beigetragen, dass ich hier sobald eine (natürlich zuerst provisorische) Anstellung erhielt. Ich trete nämlich Ostern bei dem neu errichteten städtischen Sophiengymnasium ein, wo die Aussichten, da das Gymnasium noch im Werden begriffen ist, ausgezeichnet sind. Das Leben hier gefällt mir so gut, dass es mir sehr schwer werden würde, wieder von hier fortzugehen; so habe ich denn auch neulich einen vorteilhaften Ruf, nach Liegnitz an die Ritterakademie zu gehen, ausgeschlagen. Ich sollte daselbst Inspektor werden, wöchentlich 14 Stunden geben und sofort 550 Th. erhalten, Michaelis sollte ich schon weiterrücken. Aber die Rücksicht auf meine weitere Ausbildung bewog mich doch ohne weiteres abzulehnen, und ich hatte die Freude, dass Trendelenburg meinen Entschluss unbedingt billigte. Je mehr ich Trendelenburg kennen lerne, desto mehr wächst meine Verehrung für ihn; er ist gegen mich sehr wohlwollend, auch meine Mutter ist mit seiner Familie bekannt geworden.

Eucken an T. Berlin 31. Juli 67.

— — meinen Dank aussprechen für das Wohlwollen, das Sie und Ihre hochgeehrte Frau Gemahlin mir bei meinen Aufenthalt in Göttingen bewiesen.

Eucken an T. Husum 26. Mai 68.

— — — Mit grossem Interesse habe ich von Ihren ägyptischen Studien gelesen, von denen Sie mir mitteilten. Neulich sah ich aus einer buchhändlerischen Anzeige, dass der zweite Teil Ihres Werkes schon im Druck begriffen sei, man darf also hoffen, dass er bald erscheinen wird, ich freue mich sehr darauf. Über den ersten Teil habe ich nun verschiedene Kritiken gelesen nirgends aber eine genauere Erörterung der Frage über die Einheit der Zeit, die mich besonders interessiert, gefunden,

---

[1] T. hat Euckens Doktordissertation „De Aristotelis dicendi ratione" in Gött. gel. Anz. 1866 S. 2027 ff. eingehend besprochen.

nur in dem Magazin für die Literatur des Auslandes las ich vorigen Sommer einen Artikel, der speziell auf diese Frage einging.

Sie, Hochverehrter Herr Professor, haben jetzt überhaupt wohl Ihre Studien überwiegend der Ästhetik zugewandt; wenn ich mich nicht irre, las ich in dem Göttinger Lektionskatalog, dass Sie darüber Vorlesungen hielten.

Eucken an T. Husum d. 25. März 69.

— — — Ich habe es[1] mit grossem Interesse durchstudiert und es hat meine Anschauungen über die Arist. Kunstphilosophie sehr aufgeklärt. — Eine so gediegene und zugleich durch die Frische der Darstellung so anziehende Untersuchung, wie die Ihrige es ist, wird den allgemeinsten Beifall finden.

— — — (besonders durch Bonitz's Vermittlung) die Anfrage an mich gelangte, ob ich eine Stellung an dem Berliner Friedrichsgymnasium annehmen wolle. Ich nahm natürlich, um wieder nach Berlin zu kommen, mit Freuden an, und so steht uns in einigen Tagen der Umzug bevor. Hoffentlich ist es nun für längere Zeit der letzte; nach einer kleinen Stadt gehe ich wenigstens nicht wieder, ich habe das hier gründlich satt bekommen.

— — — Einen grossen Nutzen hat freilich der hiesige Aufenhalt für mich gehabt: ich habe mich hier ganz in rein philosophische Studien vertieft, denen ich nun nie untreu werden werde. Am meisten habe ich mich mit Fragen der philosophischen Methode und der Erkenntnistheorie beschäftigt und habe ich namentlich von diesem Gesichtspunkt aus die Philosophen von Descartes bis Kant durchgenommen. Die hiesige Schulbibliothek zeigte sich gerade in dieser Hinsicht recht reichhaltig und so standen mir fast alle Quellen hier zu Gebote. Namentlich habe ich die Hauptwerke von Descartes, Locke und Hume gelesen. Endlich habe ich mich nun auch, was ich schon lange gewünscht hatte, eingehender mit der Trendelenburgschen Philosophie beschäftigen können, ich hatte die „Logischen Untersuchungen" freilich schon früher gelesen, aber noch immer nicht Zeit gefunden, sie gehörig zu durchdenken. Die die Spra-

[1] T-s Aristoteles Philosophie der Kunst (= Aristotelische Forschungen II).

che des Aristoteles betreffenden Studien habe ich zunächst ganz bei Seite gesetzt und werde sie auch in Zukunft wohl nur gelegentlich wieder aufnehmen, ich habe mich nun lang genug mit Konjunktionen, Präpositionen etc. herumgeschlagen, für die gesammte geistige Bildung hat man doch zu wenig Frucht davon und gerät gar schliesslich in Gefahr am Äussern haften zu bleiben und über die Schale den Kern zu verlieren.

Trendelenburg an T. Berlin 11. Mai 1869.

— — Dr. Eucken ist hierher zurückgekehrt. Er zog seine um fast 100 Th. geringere Einnahme vor, um nur wieder in wissenschaftliche Atmosphäre zu kommen. Den index Aristotelicus von Bonitz, der in A oder M gedruckt wird bis dahin etwa 60 Bogen, eine gedrängte, kritische, distinkte Arbeit von grösstem Wert, hat Dr. Eucken zu korrigieren übernommen. Davon abgesehen treibt es ihn nun in die eigentlich philosophischen Studien hinein; und wenn Sie in Ihrem Briefe einen scharfen oder unzufriedenen Blick auf die in den Kreis der Universitäten eintretenden jüngeren Philosophen werfen, so denke ich soll Dr. Eucken, den Sie, wie er dankbar erkennt, in die Philosophie einführten, schon einst seinen Mann stehen. Er ist ungemein eifrig und bewältigt trotz seines Gymnasiums viel.

Eucken an T. Frankfurt 2. Jan. 70.

Hochverehrter Herr Professor!

Für Ihren freundlichen Brief und die gütige Übersendung der Anzeige von Trendelenburgs Werk[1] sage ich Ihnen meinen besten Dank, es war mir eine rechte Freude, dass Sie sich mit solcher Herzlichkeit meiner erinnerten. Auf meinen Kreuz- und Querzügen durch Deutschland bin ich nun doch immer weiter nach Süden gerückt und so Ihnen immer näher gekommen, so darf ich gewiss hoffen, Sie, verehrter Herr Professor, recht bald mal in Frankfurt zu sehen, worüber Sie ja der Weg nach Norden führt. Hier werde ich gewiss längere Zeit bleiben, da ich mich hier in jeder Hinsicht behaglich und zufrieden fühle. Ich habe am Gymnasium als Klassenlehrer der Sekunda eine sehr angenehme Stellung, bin dazu bei 18 wöchentlichen Stunden

[1] nämlich der Anzeige vom III. Bd. der „Historischen Beiträge der Philosophie". (Gött. gel. Anz. 1869. Stück 47.)

gerade nicht überbürdet und behalte so noch manche Zeit für wissenschaftliche Studien und Arbeiten. Auch abgesehen davon lebt es sich hier natürlich anders als in dem traurigen Husum, wo ich noch vorigen Winter war; die Leute sind hier freundlich und entgegenkommend, und die schöne Natur macht selbst im Winter ihre anregende und erfrischende Kraft geltend. Auch ist mir gelungen, eine recht hübsche und elegant eingerichtete Wohnung zu finden; wir haben aus unsern Vorderzimmern eine prachtvolle Aussicht auf den Main bis nach Offenbach. Im ganzen hat das hiesige Leben vor dem Berliner den Vorzug, dass es weniger aufreibend und zerstreuend ist, man kommt hier eher zu der ruhigen Sammlung, die für philosophische Studien so notwendig ist. Schwer wurde mir freilich der Abschied von den wissenschaftlichen Kreisen Berlins, namentlich von Trendelenburg; ich war vergangenen Sommer sehr viel mit ihm zusammen und erhielt so die vielseitigste Anregung und Belehrung. Trendelenburg hat unter seinen vielen herrlichen Eigenschaften auch die, mit jüngeren Leuten in durchaus anspruchsloser, liebenswürdiger Weise umzugehen, und so hat er auch mir stets das herzlichste Wohlwollen bezeugt. Dass ich lediglich auf seine Empfehlung den Ruf hierher erhielt, werden Sie wohl gehört haben. Auch mit Bonitz kam ich öfter zusammen, aber dieser wird von zu viel Geschäften und Arbeiten in Anspruch genommen, als dass er viel Zeit für den Umgang mit anderen übrig behielte. Während meiner Anwesenheit in Berlin habe ich den Index korrigiert; Ende dieses Jahres wird er hoffentlich ganz vollendet sein, um Michaelis war bis π gedruckt, das Ganze wird bedeutend über 100 Bogen umfassen.

Wie steht es denn, verehrter Herr Professor mit Ihrem Werke; hoffentlich sind Sie schon länger ganz wieder von Ihrer Krankheit hergestellt, so dass man bald dem Erscheinen des dritten Bandes[2] entgegensehen darf. Ihre Ansicht über die Länge der Tragödie hat doch sehr grosses Aufsehen gemacht; in manchen rein philologischen Kreisen, die sich sonst gar nicht mit philosophischen Dingen befassen, habe ich für diese Frage und Ihre Aufassung derselben das lebhafteste Interesse gefunden, so auch z. B. bei einigen meiner Kollegen hier. Trendelenburg, der sich über Ihre Stellung und Wirksamkeit in Basel aufs

[2] der „Aristotelischen Forschungen".

anerkennendste aussprach, erwartete den dritten Band mit grosser Spannung. Meine eigene philosophische Fortbildung ist durch die vielen Umzüge recht gehemmt, ich habe dadurch freilich eine reiche Anschauung von Land und Leuten gewonnen, freue mich aber doch recht, dass ich nun Musse zu grösseren Arbeiten habe. Abgesehen von meinen Studien über die Methode der Arist. Philosophie, woran ich schon seit längerer Zeit arbeite, beschäftigt mich diesen Winter namentlich die Nikomachische Ethik, worüber ich das Klassenprogramm des Frankfurter Gymnasiums schreiben werde. Meine Mutter lässt sich Ihnen bestens empfehlen, und indem ich Sie bitte, mich Ihrer hochverehrten Frau Gemahlin gehorsamst zu empfehlen, verbleibe ich in freundschaftlicher Hochachtung

Ihr R. Eucken.

Ihre Anzeige des Trendelenburg'schen Buches hat mir ausgezeichnet gefallen, namentlich auch, was die Streitfrage mit K. Fischer anbetrifft.

R. Eucken an T. Frankfurt 19/4. 71.

Lieber Herr Professor!

Schon längst hätte ich Ihnen von dem weiteren Verlauf der Unterhandlungen mit Basel Mitteilung gemacht, wenn ich nicht gefürchtet hätte, dass mein Brief Sie noch nicht in Dorpat antreffen würde. Nachdem die Sache nun aber auch formell vollständig erledigt ist, kann ich doch nicht umhin, Ihnen meinen herzlichsten Dank auszusprechen für die grosse Freundlichkeit und Güte, die Sie mir hierbei erwiesen haben. Einige Tage später nachdem Sie hier durchreisten, fragte Vischer per Telegramm an, ob er mich in Frankfurt treffe, und auf meine bejahende Antwort kam er schon am folgenden Tage hierher. Wir verständigten uns sofort, da er mir 4200 Frk, also meinen hiesigen Gehalt, anbot und sich überhaupt sehr entgegenkommend und liebenswürdig gegen mich zeigte. Da nun daran lag, dass ich mein Entlassungsgesuch hier recht bald einreiche, so ist die Angelegenheit in Basel sehr rasch vollzogen und ich bin schon in aller Form gewählt. Vor dem Herbste (30 Sept.) kann ich hier übrigens nicht fortkommen.

— — Die ganze Sache ist mir wie ein Traum, es war immer mein Lieblingswunsch, einmal in die akademische Laufbahn eintreten und mich ganz den philosophischen Studien widmen

zu dürfen; dass dieser Wunsch so rasch in Erfüllung geht, übersteigt meine kühnsten Hoffnungen. So werde ich Ihnen, lieber Herr Professor, immer dankbar dafür sein, dass Sie durch Ihre freundliche Empfehlung und Verwendung mich also gefördert haben. Jetzt kann ich mit voller Kraft mich meinem Lieblingsstudium widmen, und so hoffe ich auch, dass es mir gelingen wird, die Schwierigkeiten, welche der Übergang vom Gymnasium zur Universität mit sich bringt, glücklich zu überwinden.

R. Eucken an T. Frankfurt a. M. 9/7. 71.

— — — So darf ich mir nun wohl die Freiheit nehmen, mir in einigen Punkten hinsichtlich der Verhältnisse in Basel Ihren gütigen Rat zu erbitten.

— — — Nach geschehener Überlegung mit ihm (Steffensen) werde ich nun im kommenden Semester Pädagogik und Methode der Aristotel. Philosophie lesen, sowie in einer philos. Gesellschaft (falls eine solche zu Stande kommt) die Nikomachische Ethik erklären lassen. Dürfte ich Sie nun fragen, wie vielstündig Sie Ihre Kollegien zu lesen pflegten und um welche Tageszeit, ferner auch, wie Sie die philos. Gesellschaft einrichteten. Werden in Basel nicht kleinere 1-2 stündige Publica gelesen?

Abgesehen von diesen das Amt betreffenden Fragen hätte ich noch die Bitte an Sie, mir einiges über die gesellschaftlichen Verhältnisse in Basel mitzuteilen.

— — — Wir kennen niemand in Basel und sind dazu auch mit den dortigen Verhältnissen so ganz unbekannt, dass uns jeder Wink von kundiger Seite wertvoll ist.

Entschuldigen Sie gütigst, lieber Herr Professor, dass ich Sie mit so vielen Fragen behellige, aber da Sie es ja in erster Linie sind, dem ich jene Beförderung überhaupt zu verdanken habe, so vertraue ich auch in diesem Punkte auf Ihre Freundlichkeit. Wir Menschen sind ja darin eigentümlich, je mehr Güte uns erwiesen wird, desto mehr glauben wir uns auch berechtigt erbitten zu dürfen.

— — — Von Trendelenburg hörte ich vor kurzem. Er geht Mitte dieses Monats nach Thüringen, von dessen gesunder Luft er für seine Gesundheit gutes hofft. Er scheint leider noch immer seine frühere Kraft und Frische nicht wieder erlangt zu haben. Überwegs Tod bedauerte er sehr, namentlich auch im

Interesse seiner Geschichte der Philosophie. Dass Dilthey nach Breslau berufen ist, haben Sie wohl gelesen.

— — — Es wird immer in meiner dankbaren Erinnerung bleiben, dass ich diese Erfüllung meines Lieblingswunsches Ihnen, lieber Herr Professor, verdanke.

H. v. d. Goltz an T. Basel 9. XII. 71.

— — Ihr Nachfolger (Eucken) ist uns durch sein ebenso gediegenes als bescheidenes Wesen schon recht lieb geworden. Er sitzt natürlich tief in der Arbeit, da er erst anfängt mit dem akademischen Beruf; und ich weiss, was das heisst so auf einmal in den vollen Strom geworfen zu werden.

Eucken an T. Basel 24/1. 72.

— — Dass die hier von Ihnen gestellte Preisaufgabe über die Peripetie von dem stud. Hauri glücklich gelöst ist, werden Sie wohl vernommen haben.

Eucken an T. Basel 15/9. 73.

— — Aber keinenfalls darf ich das Semester zu Ende gehen lassen, ohne Ihnen meinen herzlichen Dank für Ihre geistvolle Schrift[1] auszusprechen, die ich mit dem grössten Interesse gelesen habe, und die hier schon der freundlichen Widmung wegen auch in weiteren Kreisen eingehende Beachtung gefunden hat. Und in der Tat verdient ja in unserer bewegten Zeit der Nachweis, wie eng die Grundgedanken der christlichen Religion mit denen der grössten Denker zusammenhängen, die allgemeinste Teilnahme. Dass mein eigenes Studium Ihres Werkes sich auch auf die einzelnen Punkte ausgedehnt hat, darf ich wohl durch eine kleine Notiz erhärten, zu der ich durch Sie veranlasst bin. Sie erwähnen bei Athanasius den eigentümlichen Ausdruck επιδημια und da ich mich eben dieses Jahr mit einem eingehenden Quellenstudium der Kirchenväter befasste, so gab ich mir Mühe darauf zu achten, ob sich vielleicht das Wort auch sonst finde. Bei Clemens ist mir nun keine Stelle aufgestossen, während er ja παρουσια sehr oft hat, dagegen hat Origenes oft

[1] Geschichte des Begriffs der Parusie. (= Aristotelische Forschungen. III). Die Schrift ist „den Freunden und Gönnern in Basel in dankbarer Gesinnung gewidmet".

επιδημια als Ausdruck für die historische Erscheinung Christi, ja er gebraucht denselben einzeln auch für die bevorstehende Wiederkunft (so c. Cels. I. 56, Lommatzsch), so dass die erste und zweite επιδημια unterschieden werden. Επιδημια wird bei O. weit öfter verwandt als παρουσια, interessant erschien mir nach der von Ihnen erhaltenen Anregung c. C. IV 5, wo die πληρουσια δυναμεως θεου und die επιδημια του λογου εις ανθρωπους nebeneinander gestellt werden. Die spezifische Bedeutung von επιδημια tritt oft ganz zurück, z. B. de orat. 11., ähnlich 23 und 22.
Im allgemeinen fand ich einen sehr interessanten Unterschied in der Terminologie zwischen Origenes und Clemens, den näher zu verfolgen vielleicht ein philosophisches Interesse böte.

— — — Meine eigenen Studien führen mich mehr und mehr zur systematischen Philosophie, so sehr ich auch an der in Aristoteles gegebenen Basis festhalten und unausgesetzt durch historische Forschung das eigne Denken zu stützen suchen werde.

— — — Der Kirche stehe ich in meinen Anschauungen zu fern, ich meine der gegenwärtigen empirischen Kirche — an eine ideale glauben wir Philosophen ja vielleicht mehr als die Theologen —, um von hier aus tiefgehende Anregungen zu empfangen.

Was speziell die Philosophie anbetrifft, so haben wir jetzt einen jungen Privatdozenten, Dr. Romundt hier, der ein intimer Freund Nietzsches und damit natürlich eifriger Schopenhauerianer ist. Da auch Overbeck jetzt dieser Richtung zugetan ist — ziemlich merkwürdig für einen Theologen, wie ich meine — so ist jetzt die Schopenhauersche Richtung bei uns stärker vertreten als auf irgend einer andern Universität.

T. an Eucken. Dorpat, 1. Nov. 73.

— — Das Schopenhauersche Trifolium an Ihrer Universität ist nicht grade, was ich mir wünschen möchte; Schopenhauer ist eine Pest für junge Leute, was ich auch hier sehe; denn wer ihn nur berührt, der ist gleich so klug, dass er nichts mehr zu lernen braucht und im Besitz genialer Kräfte alle Arbeit verachtet. Auch Nietzsche, so geistreich er ist, schafft doch nur Sachen, die hinten und vorn hinken, und deren dreister Ton in

keiner Proportion steht mit der Unsicherheit der Gründe. Romundt kenne ich von Göttingen her, wo er zuweilen an meiner Sozietät Teil nahm. Er ist ein Poet; von seinen Arbeiten in der Philosophie habe ich noch nichts gelesen, obwohl sie von liter. Freunden schon gewaltig ausposaunt werden.

Dass Sie mir über die „Parusie" so interessante Bemerkungen betreffs Clem. u. Orig. mitteilen, „verdanke ich sehr", oder vielmehr „sei hiermit beides verdankt", wie man in Basel sagt. Ich habe seitdem ein kleines Büchlein über Unsterblichkeit drucken lassen, das in populärer Weise meinen Standpunkt in dieser Frage darlegt. Vielleicht sehen Sie es mal trotz der Popularität an; ich habe es Ihnen nicht schicken mögen. Dagegen werden Sie Anfang nächsten Jahres ein Buch von mir erhalten, das jetzt hier gedruckt wird und bei Weidmann in Verlag ist. Es sind „Studien zur Phil. der Griechen"[1] und bringt viele neue Probleme, die ich gern Ihrem Urteil unterwerfen möchte. Ich habe leider noch so viel histor. Arbeiten halb fertig liegen, dass ich zu dem systematischen Ausbau der Philosophie wohl auch im nächsten Jahre noch nicht kommen kann.

— — — Ich hätte auch gern gesehen, wenn Sie diesen beschränkten Köpfen von Positivisten eine etwas derbere Lektion gegeben hätten. Sie schreiben gar zu akademisch. Doch das ist ja ein grosses Lob.

— — — Den Dr. Gelzer hatte ich hier für die erledigte Professur von Schwabe in Vorschlag gebracht und denke sehr gut von ihm. Jetzt haben wir einen sehr vorzüglichen Kollegen in Petersen erhalten. Sagen Sie, bitte, dass ich mich sehr bemühe den Kollegen Scholderer hierher zu ziehen und dass Willkomm ihn auch mitvorschlagen will; aber falls er es schon gehört hat, möge er sich nicht unnütze Hoffnungen machen; denn der Lokalpatriotismus wird hier offenbar den Dr. Russow durchsetzen. — Für Giessen wurde ich Ihretwegen angefragt; ich setzte Sie natürlich primo loco, glaubte aber kaum, dass Sie annehmen würden, und hörte nun schon seit lange, dass man anderen Inspirationen gefolgt ist.

---

[1] Unter d. T. „Studien zur Geschichte der Begriffe" 1874 erschienen.

Eucken an T. Basel 2/1. 74.

— — — Ich stehe auch in der gelehrten Welt nach Trendelenburgs Tod so vereinsamt da, dass ich eine wohlwollende Wertschätzung besonders wohltuend empfinde. Wenn Sie sich über meine Tätigkeit in so gütiger Weise äussern, so darf ich wohl daran erinnern, dass ich dafür in erster Linie Ihnen verpflichtet bin, denn ohne Sie wäre ich schwerlich je in die akademische Laufbahn eingetreten, und so bin ich herzlich erfreut, wenn ich Ihrer Empfehlung und Einführung einigermassen entspreche.

Die Mitteilungen über Ihre schriftstellerische Tätigkeit haben mich lebhaft interessiert. Auch das Büchlein über die Unsterblichkeit habe ich, so gut es meine in den vergangenen Monaten sehr in Anspruch genommene Zeit erlaubte, gelesen und mich Ihrer Behandlung der hier in Betracht kommenden Grundprobleme gefreut. Mit Spannung sehe ich Ihrem neuen Werke entgegen, vielleicht ist es mir vergönnt, dasselbe in einer gelehrten Zeitschrift zur Anzeige zu bringen. Freilich ist meine Kenntnis der griechischen Philosophie recht lückenhaft, Plato und Aristoteles stehen mir wohl zu ausschliesslich im Vordergrunde. Namentlich zu Aristoteles kehre ich immer wieder mit Freuden zurück, in den Sozietäten werde ich stets vorwiegend seine Schriften zu Grunde legen und ich hoffe, dass sich auch meine literarischen Arbeiten nicht ganz von ihm entfernen werden.

— — — so möchte ich zunächst mitteilen, dass das pädagog. Seminar, dem Sie eine so lebhafte Teilnahme schenken, sich einer regen Beteiligung erfreut, sodann aber, dass ich in diesen Tagen einen ehrenvollen Ruf nach Jena erhalten und angenommen habe.

— — — Nun macht die Wahl meines Nachfolgers nicht geringe Schwierigkeit. Romundt, der sich Hoffnungen darauf machte, hat keine Aussicht, denn es ist das allgemeine Gefühl, dass wir Basel nicht zu einem Zentralpunkt für die Schopenhauersche Philosophie mit all' ihren Absonderlichkeiten machen dürfen; auch hat Romundt noch gar nichts exakt wissenschaftliches geschrieben, und wird er also herzlich froh sein müssen, wenn man ihn bei dieser Gelegenheit zum extraord. mit einem geringen Gehalte macht.

— — Was sagen Sie denn, lieber Herr Professor, zu den

neuen Schriften von Nietzsche und Overbeck? Der erstere wird nächstens einen zweiten Band erscheinen lassen und soll er noch eine ganze Reihe „unzeitgemässer" Fragen darauf folgen lassen wollen. Man meint hier vielfach, dass es zeitgemässer wäre, wenn der so ungewöhnlich begabte Nietzsche seine Kraft zur Hebung der hier sehr darniederliegenden Philologie verwenden wollte. Alles in allem haben wir jetzt, meine ich, hier 3 Studenten der klassischen Philologie, was freilich einen unendlichen Fortschritt gegen den vorigen Winter bedeutet, wo nicht ein einziger da war.

Auch Overbecks Einfluss in der theolog. Fakultät ist ein geringer, vielleicht hebt er sich nach Ostern, da Hagenbach alsdann sein eigentliches Amt (und Gehalt) aufgibt und sich nur Vorlesungen über systematische Theologie vorbehalten wird. Gerlach dagegen liest noch immer in voller Frische. —

T. an Eucken. Dorpat 25. Jan. 74.

— — — Es wird sehr schwer sein, einen passenden Mann an Ihre Stelle zu setzen. Ich möchte nicht versäumen, Sie an Dr. Quaebicker in Breslau zu erinnern, der ein entschiedenes dialektisches Talent besitzt und zugleich in der Lage ist, dass er sich nur mit Mühe in seinem Berufe erhält.

— — — In Jena werden Sie einen alten Freund von mir in Böhtlingk finden, dessen Haus Sie doch gewiss auch besuchen werden, da er ein first rate man ist.

— — — Nietzsche's „Unzeitg. G." habe ich noch nicht unter die Hände bekommen, da die Postverbindungen mit Deutschland sehr schwerfällig sind; doch habe ich ein Vorurteil gegen seine philosophischen Versuche, weil ich die Grenzen seiner Begabung sehr wohl kenne und den geistreichen Mann lieber auf dem Gebiete der Philologie fruchtbar sähe, wo der Geist grade nicht zu üppig wuchert.

T. an Eucken. Dorpat 10. Okt. 75.

— — — Dass ich indessen auch die mühselige Edition der Ritterschen Histor. phil. besorgt habe, werden Sie gesehen haben; meine Anzeigen in den Götting. G. A., sende ich Ihnen sobald ich die Abzüge erhalten.

— — — Sehen Sie viel den vorzüglichen Böhtlingk, den ich immer unter meine liebsten Erinnerungen mitzähle.

— — — Ich sehe daraus noch nicht recht, wie Sie sich zu meinen Stud. z. G. d. Bgr. stellen, die ich Ihnen seiner Zeit zusandte und über die Sie mich eine Rezension Ihrerseits hoffen liessen. Unterdessen haben die Jenenser einen jungen Menschen[1] damit beauftragt, der wegen einer repulsa sordide einen glühenden Hass gegen mich zu haben scheint, aber ich glaube, kein andrer würde abweichend von mir verfahren sein; denn ich konnte doch unmöglich ihm hier meine Hauptfächer amtlich abtreten, nur damit er hier hätte angestellt werden können, womit ich mich auf das Altersteil zurückgezogen haben würde. Denn so gern ich hier auch noch einen Dozenten für Philosophie haben möchte, so ist mir meine akad. Tätigkeit doch zu lieb, um sie diesem Wunsche zu opfern. Und während S t r ü m p e l l die Philosophie hier ganz hatte herunterkommen lassen, so habe ich jetzt im fünften Jahre noch eben so wie im ersten Semester über hundert Zuhörer, die nicht bloss auf dem Papier stehen, sondern aufmerksam vor mir sitzen. Auf solche Tätigkeit zu verzichten, um einem jungen Manne eine Anstellung in der Heimat zu verschaffen, konnte ich mich nicht entschliessen. Daher taucht der unedle Mann nun seine Feder in das Gift des Hasses, um mich durch lauter Entstellungen zu verunglimpfen, ohne die den wahren Forscher interessierenden sachlichen Fragen auch nur anzurühren. Ich will natürlich nicht darauf antworten und glaube wohl auch, dass man das nicht von mir erwartet. Aber ich möchte gern die neue Auflage von Zeller's Phil. der Griechen in der Jenaischen L. Z. anzeigen; wenn Sie bei dem Herausgeber mir diese Rezension anweisen lassen könnten, so würde ich Ihnen dankbar sein. Ich kann dadurch indirekt eine Antwort geben. Zeller werde ich trotz der Strohhalme, an denen er sich noch zu halten sucht, mit gewohnter Achtung und Auszeichnung behandeln und Walter gar nicht nennen, aber charakterisieren.

Eucken an T. Jena 20. 11. 75.

— — Dass ich meinen Dank für Ihr inhaltreiches Werk[1] nicht unmittelbar nach Empfang desselben aussprach, deshalb muss ich um gütige Entschuldigung bitten, ich stecke bei mei-

[1] Walter.

[1] Studien zur Geschichte der Begriffe. 1874.

nem zurückgezogenen Leben stets so in der Arbeit, dass ich darüber in Gefahr komme, die anderen Pflichten zu vernachlässigen. Dass ich das Buch mit grösstem Interesse gelesen habe, brauche ich nicht besonders zu sagen; dass ich mich nicht in einer literarischen Zeitschrift darüber äusserte, hatte verschiedene Veranlassung. Einmal bin ich wirklich den Spezialstudien der alten Philosophie bei fortdauernder Konzentration auf die spekulativen Grundfragen etwas fremd geworden und hätte mich in manches neu hineinarbeiten müssen, und dann konnte ich, so dankbar ich für die mannigfache Belehrung und Anregung bin, in der Hauptfrage, der Auffassung von Plato und Aristoteles und ihrem gegenseitigen Verhältnis, doch nur einen Teil mit Ihnen gehen. Der überwiegenden Anschauung entgegen, die entschieden parteiisch gegen Plato ist, trete ich Ihnen vielfach bei, aber dass doch Aristoteles nicht bloss als Ausführer und Durcharbeiter Platon. Ideen anzusehen, sondern dass seine Philosophie ein spekulatives Moment von selbständigem Werte habe, daran muss ich nach reiflichster Prüfung festhalten. Eine solche Überzeugung müsste aber natürlich sehr eingehend erörtert werden, wobei auch Fragen kritisch-philologischen Inhalts nicht zu umgehen wären (ich halte z. B. zunächst aus rein sprachlichen Gründen, den Politikus und Sophistes mit Entschiedenheit, den Parmenides mit Wahrscheinlichkeit für nicht von Plato selbst geschrieben, also nicht für eine unbedingt sichere Quelle seiner Lehren.) An alle diese Untersuchungen konnte ich mich nun leider, mitten in andern Arbeiten steckend, nicht wohl machen, und überlies so das Referat Walter, von dessen Gereiztheit gegen Sie ich erst durch den allerdings masslosen Artikel Kenntnis erhielt. (Auch ich stand mit Walter auf einem sehr kühlen Fuss, obwohl ich ihm von Anfang an sehr freundlich entgegengekommen bin). Das Referat über Zeller war nun, als ich sofort nach Empfang Ihres Schreibens bei der Redaktion anfragte, schon vergeben, und so kann ich nun mein Augenmerk nur darauf richten, dass die Anzeige der Neuen Studien an einen unbefangenen und sachkundigen Beurteiler kommt. Wenn Sie nach dieser Richtung irgend bestimmte Wünsche haben und mir dieselben mitteilen wollten, so werde ich der Redaktion d. J. Z. in dem Sinne Vorschläge machen. Die ganze Arbeit an der Geschichte der Begriffe halte ich für äusserst verdienstlich, sie fördert entschieden die Klar-

heit der Begriffe und damit auch die Aufgabe der Gegenwart. Auch mein Kollege Fortlage interessiert sich sehr dafür, er hat sich, namentlich durch diesen Gesichtspunkt angezogen, Ihr Werk mehrmals von mir ausgebeten.

— — Dass Sie in dem neuen Werk Heraklit so eingehend behandeln, ist bei dem Gegensatz der Meinungen über ihn besonders wichtig. Werden Sie sich nicht auch einmal des Anaxagoras annehmen, in dem viel mehr steckt als gewöhnlich angenommen wird. Dazu hat er durch Jordano Bruno u. a. hierdurch entschieden auf Leibnitz gewirkt. Ihr Eintreten für Anaximander hat mich sehr erfreut. Es steckt doch bei tieferer Betrachtung weit mehr in jenen alten Denkern, als die blossen Buchstabenklauber meinen.

Böhtlingk schätze ich hoch und stehe auch mit ihm in geselligem Verkehr, aber unsere Naturen sind zu verschieden, als dass wir in ein engeres freundschaftliches Verhältnis treten könnten. Er ist absoluter Skeptiker in allen philos. Grundfragen, während ich eine mehr systematische und dogmatische Art habe.

T. an Eucken. Dorpat 4 Dez. 75.

Lieber Freund!

Ich danke Ihnen sehr für Ihren freundlichen Brief. Es ist mir sehr angenehm, dass Sie die Redaktion der Jen. Litter. Zeit. dafür gewonnen haben, die Beurteilung meiner Schriften nicht mehr einem persönlichen Feinde von mir zu überlassen. Ich bitte Sie nur noch dringend darum, dass dies auch mit meiner Ausgabe von Ritter und Preller so beobachtet wird. Für diese würde sich Peipers als Rezensent sehr eignen. Wegen der Rezension meines Heraklit, von dem jetzt die Vorrede gedruckt wird, habe ich an Siebeck geschrieben und werde Ihnen zur rechten Zeit darüber berichten. Peipers wird jetzt wohl schon aus Italien zurückgekommen sein.

— — Was Ihre Differenzen in Bezug auf meine Ansichten betrifft, so meine ich, dass, wer in Aristoteles einen spekulativen Fortschritt über Plato hinaus annimmt, die Begriffe aufzählen muss, die Aristoteles neu geschaffen haben soll. Ich wage mich anheischig zu machen, dieselben alle in Plato nachzuweisen in mehr als „fötalem" Zustande. — Da Sie Sophistes und Politicus aus philolog. Gründen mit Entschiedenheit für unecht hal-

ten, so bitte ich Sie sehr, mir diese Gründe kurz mitzuteilen. Es wäre mir sehr wichtig, mich von Ihnen überzeugen zu lassen; wenn dies nicht gelingt oder wenn es gelingt, in beiden Fällen würde ich von Ihrem Auttorrecht, wenn Sie Publizierung erlauben, mit gebührendem Danke Kunde geben und überhaupt nur gerechten und freundschaftlichen Gebrauch davon machen. Auch für Ihre Zweifel an Parmenides interessiere ich mich; denn ich werde ihn in der Fortsetz. meiner Neuen Stud. ausführlich analysieren. Die ganze Frage interessiert mich jetzt so sehr, weil ich eine scharfe Streitschrift gegen Zeller vorbereite, da meine bisherige Behandlung dieses berühmten Mannes, wie es scheint, zu zart gewesen ist. Krohns barocke Idee ist belustigend. Obgleich er gut schreibt, kann man doch mit solchen Grillen nicht viel anfangen.

Eucken an T. Jena 14/12. 75.

— — — Was meine Gründe hinsichtlich der Auffassung des Sophistes, Politikus und Parmenides anbelangt, so würde ich dieselben Ihnen bereitwilligst mitteilen, wenn sie in irgend einem wissenschaftlich präsentablen Zustande wären. So aber sind sie noch ganz ungereinigt und ungeordnet, so dass sie irgend einen wissenschaftlichen Wert nicht haben.

— — — Nur die einzige Notiz, dass ich n i c h t durch Kuno Fischer hierhergekommen bin und dass ich ihm völlig fern stehe.

T. an Eucken. Dorpat 25. Dez. 75.

— — dass Siebeck sich mit Vergnügen bereit erklärt hat, meinen Heraklit in der Jenaer Literaturzeitung zu rezensieren.

— — Einstweilen erlaube ich mir, daran zu erinnern, dass nach meiner Überzeugung ein ganz gleichförmiger Stil in Platos Dialogen zu den Weltwundern gehören würde, da Plato früh zu schriftstellern anfing und dann die grössten Veränderungen des persönlichen Daseins durchlief. Ich würde schon meinen, dass seine Sizilischen Reisen genügten, um grosse Stilveränderungen zu erklären; noch natürlicher aber sind mir die Veränderungen in seinen philos. Auffassungen und die fortschreitende Umwandlung seiner Terminologie.

— — grossen Beifall gewinnt immer nur der, der rücksichtslos mit einer Partei durch Dick und Dünn geht, wie

Strauss, Haeckel und die Väter der Orthodoxie. Medium tenuere beati — und die Klügsten; aber die hört man nicht gern.

T. an Eucken Dorpat 23. Febr. 76.

— — Im künftigen Monat wird meine Streitschrift gegen Zeller erscheinen können, und ich bin neugierig, wie dieser Streit aufgenommen werden wird. Vielleicht nimmt man gar keine Notiz davon, vielleicht aber wird man auch recht böse; wenigstens Zeller muss recht viel Neues zu sagen wissen, um sich heraus zu reden, und es wird ihm doch nicht gelingen; denn ich habe noch sehr viel in petto behalten und kann ihm mit stärkeren Dosen dienen, wenn er darnach Verlangen trägt. An Zeller's Verteidigung in der dritten Auflage hat mich nur das Eine erzürnt, dass er meint, ich hätte gar keine Beweise für meine neuen ‚unerhörten" Behauptungen aufgebracht. Das ist kein feines Spiel. Ich behandle ihn aber auch jetzt noch mit allem Anstand, nur mag man eine komische Seite an der Sache nicht übelnehmen.

— — — Ich lebe hier zu einsam und entbehre die Kritik der Freunde. Die Theologen allein sind es, die sich für meine Arbeiten interessieren, die Philologen stecken zu sehr in Vorbereitungsarbeiten für ihre Vorlesungen, da sie (wie Hoerschelmann und Petersen) erst zu dozieren anfangen.

Eucken an T. Jena 17/4. 76.

— — — Zunächst also die Nachricht, dass wegen der Rezension Ihres Werkes alles wohl angeordnet ist. Ich habe mit Klette[1] gesprochen und mit Siebeck korrespondiert, er will die jetzigen Ferien benutzen, um die Anzeige abzufassen.

— — Sie besitzen das Talent, Dinge, die man zu kennen glaubt, in ganz neuer Beleuchtung zu zeigen, damit neue Probleme zu erwecken und neue Ideenverknüpfungen anzuregen.

— — Frappierend war mir S. 137 die Verwendung der Aristotel. Stelle über das Feuer als dem Formprinzip nahestehendes. Eine ähnliche Auffassung glaube ich bis weit ins Mittelalter verfolgen zu können, so hat z. B. Meister Eckhart einige ganz frappante Stellen. Ich halte daher Ihre Auffassung des Feuers

[1] Die Herausgeber der „Jenaer Literaturzeitung".

bei Heraklit für wohl gedeckt und sehr fruchtbar für die Einsicht in die Geschichte der Begriffe.

— — Ich möchte übrigens noch einmal den Wunsch und die Bitte aussprechen, dass Sie ihre fruchtbare Methode die alten Gedanken neu zu beleben, auch einmal dem Anaxagoras zu Gute kommen lassen möchten. In dem wenigen, was uns von ihm erhalten ist, stecken doch sehr tiefe Gedanken, Gedanken, die tatsächlich auf die Entwicklung der neuen Philosophie einen sehr grossen Einfluss gehabt haben. Für Nicolaus Cusanus, den ich neulich ganz genau quellenmässig studiert habe, waren die Ideen des Anaxag. die treibenden Kräfte, von ihm pflanzte sich sein Einfluss auf Jordano Bruno fort, und wie wichtig waren beide Männer für Leibnitz!

— — Mir geht es hier fortwährend sehr gut, es dürfte für einen Philosophen kaum einen angenehmeren Ort zu leben und zu wirken geben als unser Jena. Auch äusserlich bin ich hier recht wohl gestellt. Gehalt habe ich freilich nur 1400 Rth., aber die Kollegiengelder sind gar nicht unbedeutend, da die philos. Vorlesungen mit am stärksten von Zuhörern aller Fakultäten besucht werden.

— — Bei Hofe bin ich wohlgelitten und werde von Zeit zu Zeit eingeladen, ohne dass sich daraus eine Intimität entwickelt wie bei Kuno Fischer.

T. an Eucken Dorpat 23. März 77.

— — — Wenn Sie irgendwo über meine Platon. Frage eine Anzeige gesehen haben, bitte ich Sie, mir gütig davon Kunde zu geben. Man hat vielleicht mit Stellungnahme gewartet, bis Zeller antworten würde; seine Antwort in der neuen Auflage von Band I. Ph. d. G. verrät leider die deutlichsten Spuren des geistigen marasmus senilis. Ich werde ebenfalls in einer Vorrede zu Heraklit II meine Teilnahme an dem Verfall einer so tüchtigen Art kundgeben.

Eucken an T. Jena 29/3. 77.

Verehrter Freund!

Herzlichen Dank für Ihre freundlichen Zeilen und die interessante gedankenvolle Schrift.[1] Wenn es Ihnen recht ist,

[1] Darwinismus und Philosophie.

möchte ich dieselbe in unserer Literaturzeitung anzeigen.[1] Denn eben diese Probleme fesseln mich besonders. —

T. an Eucken Dorpat 4. März 78.

— — Ich stimme übrigens ganz überein mit dem Verfasser von Kants Reise in den Himmel,[2] wer er auch sein mag, was Sie in Deutschland wohl eher wissen können.

— — — Zu Ostern hoffe ich Ihnen dagegen den zweiten Band meiner Neuen Stud. und im September den dritten Band zusenden zu können.

T. an Eucken Dorpat 17. Oktober 78.

Lieber Freud!

— — Denn obwohl ich Ihre Metaphysik noch nicht durchschaue, so sehe ich doch, dass Ihre Methode es mit sich bringt, ganz nahe an die gegenwärtig in der Philos. u. Naturwissenschaft herrschenden Ansichten heranzutreten und sich darauf einzulassen, um sie dann weiterzubilden. Sie haben etwas Konziliatorisches und konservativ-Liberales in Ihrer wissenschaftlichen Art und sind deshalb sicher, gehört und berücksichtigt zu werden.

Obgleich ich persönlich mit den Menschen der verschiedensten Charaktere gut umgehen kann, so scheintes mein Loos zu sein, zu derb den herrschenden Ansichten gegenüber zu treten. Wie mein Plato deshalb von den unphilosophischen Köpfen wie Bertram und Krohn missverstanden wird, so habe ich zu erwarten, dass auch mein Theologe Heraklit bei solchen Leuten grossen Widerstand erfährt. Jedenfalls bin ich mir bewusst, diesen Herren einige neue Gedanken gebracht zu haben, bei deren Bekämpfung mit ihren alten verrosteten Waffen sie das Vergnügen empfinden können, grosse Schriftsteller und Sachkenner zu sein.

Über den Pseudohippokrates wird wohl Zeller keine zu grosse Freude empfinden, vorzüglich da schwerlich irgend eine

---

[1] Die Anzeige ist in Jenaer Literaturzeitung Nr. 8. 23. II. 1878 erschienen.

[2] Im J. 1877 hat T. bei Perthes, Gotha eine kleine Schrift „Wahrheitsgetreuer Bericht über meine Reise in den Himmel" anonym veröffentlicht.

Sophistik denkbar ist, die ihn aus dem begangenen Leichtsinn herausreden könnte. Leute wie er können nun einmal nicht philosophisch denken, glauben aber durch grosse Gelehrsamkeit einen Ersatz dafür zu haben und es gelingt ihnen mit Entfaltung solch gelehrten Reichtums die Masse über die innere Armut zu täuschen.

Im Druck ist der grössere dritte Band[1], der, wie ich glaube, meine wichtigsten Studien enthält und viele sehr überraschende neue Ideen bringt mitten in allbekanntem Material. Es sind leider erst 13 Bogen gedruckt. Darin zitiere ich auch Ihre neuen Arbeiten.

— — — Ich war diesen Sommer mit Frau und Tochter in Italien und Griechenland, sah Mykene und Delphi und überzeugte mich mit den deutschen Gelehrten in Athen von den deutlichsten Spuren alten Zusammenhangs von Hellas mit orientalischer Kultur.

Mit herzlichem Gruss

Ihnen ergeben

G. Teichmüller.

Ich bitte auch Fortlage von mir zu grüssen, dessen psycholog. Arbeiten mir schon sehr früh bekannt wurden und mich sehr förderten.

T. an Eucken Dorpat 28. Nov. 78.

Lieber Freund!

Ich danke Ihnen sehr für das schöne Geschenk der philosoph. Terminologie i. Umriss. Es steckt darin ein erstaunlicher Fleiss und jeder neuere Philosoph wird davon Gebrauch machen müssen. Auch haben Sie nicht zu fürchten, dass sobald einer kommen könnte, der es besser machte, obwohl allerdings sehr viel Nachträge beigebracht werden müssten. So z. B. würde ich mich gleich beklagen müssen, dass Sie die παρουσια die ξωή ινιος usw. nicht unter die „wichtigeren termini aufnehmen.

Da ich mir erlaubte, Ihnen den zweiten Gang meiner Neuen Studien zuzuschicken, so hoffe ich, dass Sie darin auch einiges für Sie Interessante in Beziehung auf Terminologie finden werden. Ich war sehr gespannt auf die Aufnahme dieser Mitteilungen bei den Gelehrten und hoffte auf ein vorläufiges Urteil von

[1] der „Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe".

Ihrer Seite. Ich kann Widerspruch sehr gut vertragen und nehme Ihnen gar nicht übel, dass Sie bei Plato Bildliches und Begriffliches nicht trennen wollen. Es genügt mir schon längst, wenn man sich durch meine Arbeiten zu eigenen Gedanken angeregt fühlt; denn verschiedene Meinungen müssen ja immer bleiben, und wenn das Verdienst bloss im Bekehren bestünde, so gäbe es kaum irgend welche wertvolle Leistungen.

Eucken an T. Jena 4/1. 79.

— — — Ihr geistvolles und inhaltreiches Werk hat mir die mannigfachste Anregung und Förderung gebracht. Sie haben das beneidenswerte Talent, neue Bahnen einzuschlagen, neue Zusammenhänge herzustellen und einem auch das scheinbar altbekannte in anderem und hellerem Lichte zu zeigen. Freilich haben Sie dabei äusserlich den Nachteil, manchmal gegen festgewurzelte Urteile, die vielleicht nur schlecht begründete Vorurteile sind, kämpfen zu müssen, manches kann für den ersten Anblick gewagt erscheinen, was vielleicht in kurzem auch der hartnäckigste Gegner anerkennen muss, aber dass die energische und frische Art, mit welcher Sie die Probleme aufnehmen, und die weitschauende geistvolle Weise, in der Sie dieselben behandeln, fruchtbringend eingreifen wird, darüber kann kein Zweifel bestehen.

Die Art, wie bislang die griechische Philosophie betrieben wurde, bedarf sicherlich einer Umwandlung. Es hatte ja subjektiv viele Vorzüge, die Gedankenentwicklung der Philosophen isoliert zu betrachten, aber die Wahrheit der Sache verlangt doch einen grösseren Zusammenhang. Sowohl die sonstige wissenschaftliche Entwicklung innerhalb des griechischen Volkes muss herangezogen werden als auch die Verbindung mit orientalischen Gedankenreihen aufgedeckt werden. Ihr entschiedenes Vorangehen hier verdient aufrichtigen Dank. Es ist merkwürdig genug, dass während auf andern Gebieten der Zusammenhang des Griechentums mit dem Orient allseitig zugegeben wird, auf philosophischem Gebiet ein solches Vorurteil dagegen besteht. Hier war doch ein Einfluss weit leichter als z. B. in Religion oder Verfassung. Der Hauptgrund jenes Vorurteils liegt freilich schliesslich in der Unkenntnis der orientalischen Lehren, aber es bleibt merkwürdig, dass man bei sonst so entwickeltem methodologischem Gewissen sich bei einem solchen Grunde zu

befriedigen vermag. So bezeichnen Ihre Untersuchungen nicht nur einen Fortschritt in einzelnen Einsichten, sondern in der Forschungsmethode selber, und das wiegt ja unvergleichlich viel schwerer.

— — — Da Sie mich freundlich auffordern, auch abweichenden Meinungen freien Raum zu geben, so möchte ich einen Punkt angeben, wo ich Ihnen nicht ganz zustimmen kann, ich meine die Art, wie Sie Zeller behandeln. Das brauche ich Ihnen freilich nicht auszusprechen, dass mich Zellers Methode, die Geschichte der Philos. zu behandeln, keineswegs befriedigt. Er tritt wie von aussen an die Systeme hinan, erwägt dann mit aller Sorgfalt und nach allen Regeln des gesunden Verstandes, aber er denkt und lebt die Probleme nicht eigentlich mit und dringt daher nicht zum tiefsten Kern vor. Wenn Sie demgegenüber für die höhere Aufgabe eintreten, so verdienen Sie seitens aller philosophisch Denkenden Anerkennung. Aber das hätte ich gern gesehen, dass den unleugbaren Verdiensten jenes Mannes durchgehend und nicht bloss an einzelnen Stellen Anerkennung gezollt wäre, mag er das Höchste nicht leisten, für so vieles treffliche kommt ihm Dank zu, dass m. E. auch etwaige Irrungen und Fehlschlüsse wohl eine mildere Behandlung verdient hätten, ohne dass deswegen die Entschiedenheit in der Sache zu leiden brauchte. Indessen lässt sich so etwas von dem Draussenstehenden leichter sagen als dem der sich mitten im Kampf befindet und der das Eigne gegen das Fremde durchsetzen muss.

Eucken an T. Jena 18/2. 79.

Verehrter Freund!

So eben empfange ich durch Perthes Ihr neustes Werk[1] und möchte meinen besten Dank um so eher umgehend aussprechen.

— — — Es war in der Tat notwendig die Arbeit Walters[1] einer genaueren Kritik zu unterziehen als ihr bis jetzt zu Teil geworden ist. Auf mich hat von Anfang an das Buch W's einen nicht günstigen Eindruck gemacht, aber ich hielt es nicht für

---

[1] Die praktische Vernunft bei Aristoteles (=Neue Studien III).

[1] Im III. Bande der „Neuen Studien" hat sich T. mit Walters Schrift über die praktische Vernunft bei Aristoteles eingehend auseinandergesetzt.

angemessen gegen einen damals neben mir wirkenden Kollegen aufzutreten. Nun aber entsteht die Gefahr, dass das korybantische Lob der Freunde auch Unbefangene betäubt und die Wahrheit der Sache dadurch verdunkelt wird. Bei der Denkfaulheit mancher gegenwärtiger Gelehrten kann es gar leicht geschehen, dass gewisse Dinge als ausgemacht gelten, weil nur jemand sie dreist ausgesprochen und ein anderer sie gelobt hat. Es wird, verehrter Freund, Ihr Verdienst sein, bei einem zentralen Probleme solches verhindert zu haben, in dem Sie zum mindesten alle zu neuer und selbständiger Prüfung zwingen.

T. an Eucken Dorpat 18. Juli 79.

— — Es fehlt mir zwar nicht an Mut, aber dieser bedarf von Zeit zu Zeit, um nicht bitter zu werden, einiger Nahrung.

— — Ich sende Ihnen nun eine kleine Schrift oder ein Schriftlein zu über die Reihenfolge der Platon. Dialoge. Dem Umfang nach verdiente sie nicht zu existieren, dem Gehalte nach aber wiegt sie, wie ich hoffe, eine grosse Menge von Schriften auf, die über diesen selbigen Gegenstand geschrieben sind. Möchte sie Ihnen gefallen!

— — (Italien) Dort haben Sie wohl die Kollegen kennen gelernt, unter denen viele recht begabte Leute sind. Ich schätze Spaventa, Vera, Labriola, Tocco, jeden in seiner Weise, ebenso Turbiglio.

T. an Eucken Dorpat 15 Februar 80.

— — Ich arbeite fleissig an einem grösseren Werke und sehe nur nebenbei auf die Wirkungen hin, die meine Schriften haben. Die Italiener Tocco und Chiapelli riechen den Braten, Caspari und Susemihlius kauen ihren gewohnten Knoblauch, Laas in seiner positivistischen Nacktheit vermeidet jede Anspielung, obgleich er den Protagoras aus meiner Kant'schen Affenkomödie heraushauen will. Ich finde unsere Zeit unglaublich steril.

Eucken an T. Jena 30/12. 80.

— Es ist mir wertvoll und wohltuend, dass Sie, die Sie mich zuerst näher in die Philosophie eingeführt haben, mir bleibend Ihre gütige und teilnehmende Gesinnung bewahren.

Ihre Forschungen habe ich mit lebhaftem Interesse verfolgt

und bin gespannt auf das grössere Werk, an dem Sie arbeiten. Leider ist unser gelehrtes Publikum so stumpf, und so schwer aus den gewohnten Gleisen herauszubringen, dass man von aussen wenig Anregung und Ermunterung zu gedeihlichem Schaffen findet. Und dazu das ganze Kliquenwesen, was ja auf philos. Gebiet jetzt auch recht stattlich aufwuchert. Aber schliesslich arbeitet man ja für die Sache und die Wahrheit, und das Echte wird doch schliesslich durchdringen. Seien Sie überzeugt, dass es mir stets eine Freude ist, inmitten solch unerquicklicher Zustände, von Ihren stets geistvollen und neue Wege gehenden Schriften Kenntnis zu nehmen und mich dadurch belehren zu lassen.

T. an Eucken Dorpat 14. Mai 82.

Hochverehrter Freund!

Ihre Verlobungsanzeige habe ich mit grosser Freude empfangen und kann Ihnen nach meiner langen Erfahrung nur Gutes prophezeien. Da Sie, wie ich auch aus Ihrem schönen Verhältnis zu Ihrer Mutter sah, ein Mann von Gemüt sind, so werden Sie des Eheleben als eine vollständige Wiedergeburt empfinden müssen. An meinem Tische sitzen um uns herum acht Kinder und keins ist für überflüssig befunden und jedes erinnert an diese oder jene schöne Lebensepoche. Auch der Erfolg und Misserfolg, der den einzeln stehenden Mann oft wurmt oder übermässig kitzelt, verliert seine Gewalt, das Gleichgewicht der Seele zu stören, durch das Familienleben. Ich vermute z. B., dass der λᾶας αναιδής in der Literaturzeitung Sie geärgert hat; hätten Sie diesen Schwätzer am Familientisch mit ein Paar Freunden gelesen, so hätten Sie sich zusammen darüber amüsiert, wie ich hier nur ein Zeugnis darin sah, dass man nichts Gesundes gegen Sie vorbringen könne.

In 1½ Monaten, hoffe ich wird meine „Neue Grundlegung der Metaphysik" auf den Markt kommen. Das hat mich bisher gehindert, auf die kleinen Köter zu antworten, auf einen Schanz, Heitz und Konsorten.

Ich würde meiner Gesundheit wegen ganz gern wieder nach Deutschland ziehen. Da aber wenig Aussicht auf eine Berufung vorhanden ist, so werde ich einstweilen nur die Wintermonate hinüberkommen. Diesen Sommer bringe ich wie gewöhnlich an unserem estländischen Strande zu. Im Dezember aber hoffe ich

mit zwei Töchtern herüberzukommen und endlich auch einmal Jena zu besuchen.

Ich bitte meine Freunde zu grüssen und mich Ihrer hochverehrten Fräulein Braut zu empfehlen; denn ich hoffe, sie wird den Freunden Ihres Verlobten auch freundlich gewogen sein.

Ihr G. Teichmüller.

Eucken an T. Jena 10/9. 82.

— — so aber bin ich nur zu einer allgemeinen Orientierung und zur Kenntnisnahme einiger mich besonders interessierenden Abschnitte gelangt. Namentlich habe ich die Untersuchung über die Bewegung mit warmer Anerkennung gelesen und spreche Ihnen dafür mein aufrichtiges Kompliment aus.[1]

T. an Eucken Dorpat 19. Sept. 1884.

— — Ich habe mit grosser Genugtuung gelesen, wie Sie unserem gemeinschaftlichen Lehrer ein so schönes Andenken gestiftet haben.[2] In der Zeit dieses toten Positivismus, dessen Verwesungsgeruch jetzt die Atmosphäre verpestet, ist solch ein frischer Hauch der Erinnerung an eine kräftige Persönlichkeit besonders wohltätig.

T. an Eucken 18 Dez. 84.

— — — Sie werden nun wohl auch schon den Namen Papa erworben haben, den ich achtfach führe. Das gibt neue Gefühle und neue Beziehungen zum Weltall.

T. an Eucken Dorpat 7. Nov. 86.

Lieber Freund!

Sie werden inzwischen meine Religionsphilos. erhalten haben. Da dies gerade von altersher Ihre Domäne ist, so liegt es mir am Herzen zu erfahren, wie Sie meinen Versuch aufnehmen. Das positive Christentum stelle ich jetzt erst dar und hoffe im nächsten Jahre damit herauszukommen. Die Rücksichtslosigkeit meiner Polemik wird Sie wohl etwas erschrecken, da Sie immer so milde und taktvoll bloss anzudeuten lieben, ohne

---

[1] Aus dem Dankschreiben für die Zusendung des metaphysischen Hauptwerkes von T. „Die wirkliche und die scheinbare Welt".

[1] Im Sommer 1884 erschien von Eucken eine kleine Abhandlung: „Zur Charakteristik der Philosophie Trendelenburgs".

Namen preiszugeben und Richtungen prinzipiell zu verurteilen. Aber es muss neben den irenischen Naturen auch so rigoristische und absolutistische geben, wie mir nun einmal das Loos gefallen ist. Im persönlichen Verkehr bin ich auch irenisch und verkehre mit herzlichem Sinne auch mit Personen, deren philos. Richtung ich in die Gehenna sende. Da Sie mich kennen, so werden Sie also wohl der Individualität Rechnung tragen und mir meine Sprache nicht so verübeln, wie andre, die sich wahrscheinlich hier und da stark verletzt fühlen müssen.

Möchte es mir gelungen sein, Sie für meinen Weg zu interessieren. Es führen viele Wege nach Rom. Ich gehe nun einmal diesen.

Hoffentlich sind Sie mit Ihren persönlichen und kollegialischen Beziehungen zufrieden. Auch ich hier in meinem Sibirien bin zufrieden, obwohl ich die Berufung an die kleinste Stelle in Deutschland aus klimatischen Gründen annehmen würde.

Meinen ältesten Sohn lasse ich jetzt an einem Gymnasium in Berlin schulen.

Leben Sie wohl und seien Sie herzlich gegrüsst von Ihrem

G. Teichmüller.

Eucken an T. Jena 21/11. 86.

— — Auch denke ich, dann das Buch in einem grösseren Blatt, der Allgemeinen Zeitung, eingehender zu besprechen.[1]

— — Wie lange haben wir uns nicht gesehen! Auch ich wollte, wir wären uns näher; wunderlich genug ist es, dass die deutschen Universitäten nicht längst gesucht haben, Sie zu gewinnen. Aber hier spielen ja die wunderbarsten Motive und Zufälle mit. Mir scheint, dass in manchen Kreisen der Gelehrten geradezu eine Animosität gegen alles waltet, was Trendelenburg nahe stand. Ich habe auch meine Erfahrungen damit gemacht. Als hier in Jena die Vakanz war, liess sich nichts machen, da wir beide wissenschaftlich als zu nahestehend gelten und nach anderer Richtung eine Ergänzung zu suchen war.

---

[1] Eucken hat eine ausführliche Anzeige der „Religionsphilosophie" T-s, die u. a. auch einen ausgezeichneten Überblick über dessen gesamtes Schaffen enthielt, erst nach T-s Tode in den „Göttingischen gelehrten Anzeigen" (Nr. 16. — 1. VIII. 1888. SS. 593-617) veröffentlicht.

WLADIMIR SZYŁKARSKI

Teichmüllers Eltern

Ein Abschnitt aus der Lebensgeschichte des Denkers

Frau Ellen Schopp-Dyroff
zugeeignet.

Eine alte Familienchronik, die in Teichmüllers Hause aufbewahrt worden ist, zählt die väterlichen Vorfahren unseres Denkers angefangen vom zweiten Drittel des siebzehnten Jahrhunderts, auf. Die beiden ersten Vorfahren, die darin genannt werden, waren Kantoren: Georg Andreas Teichmüller (1633—1703) in Hohegeiss im Harz, sein Sohn Johann Heinrich (1665—1729) in Rohrsheim im Halberstädtischen. Zu demselben Beruf sollte auch der dritte uns bekannte Sprössling des Geschlechtes Joachim Andreas (1705—1778) ausgebildet werden. Als etwa zwölfjähriger Chorschüler musste er aber nach dem braunschweigischen Blankenburg und von da nach dem Oberharz flüchten, da er in seiner Vaterstadt vor den Soldaten des preussischen Königs Friedrich Wilhelm, der nach den „langen Kerls" fahndete, nicht sicher war. Nachdem er seinen Wohnort und seinen Beruf mehrere Male gewechselt hat, bekommt er schliesslich eine Anstellung in der Administration der Eisenfaktorei in Braunschweig. Berg und Hüttendienst werden nun zum Lebensberuf der väterlichen Vorfahren Gustav Teichmüllers, dem sie ein ganzes Jahrhundert treu bleiben. Joachim Andreas Teichmüller ist vierzig Jahre in diesem Beruf tätig und stirbt als

Oberfaktor zu Goslar. Sein zweiter Sohn Wilhelm Ernst Konrad (1758—1835), der Grossvater unseres Denkers, wurde erst in seinem Todesjahre, nach sechzigjähriger Dienstzeit mit voller Besoldung in den Ruhestand versetzt, wobei ihm die Berg- und Hüttendirektion ihren Dank und die „hohe Zufriedenheit einer langjährigen Dienstzeit" aussprach. Gustav erinnerte sich, als an einen der ersten Eindrücke seiner Kindheit, den Grossvater in Karlshütte, wo er die Stelle des Oberhütteninspektors bekleidete, gesehen zu haben — „in kleiner, wohlausgefüllter Gestalt, mit behäbigem Ausdruck voller Seelenruhe, immer mit der Pfeife im Munde, und als Inspektor mit einem gewissen Bewusstsein von Autorität und Pflichtrepräsentation". Dem nahenden Tode sah der ehrwürdige Greis — wir führen die Worte seines Sohnes August an — mit „Ruhe und Festigkeit" entgegen. Sein Ende „war so sanft und sein ganzes Leben dabei so milde. So stirbt nur ein guter Mensch".

Auch Gustavs Vater August Teichmüller (1795 geboren) wäre sicherlich zu einem tüchtigen Fachmann im Berg- und Hüttendienst ausgebildet worden, wenn nicht die grossen weltgeschichtlichen Ereignisse ihn aus der Laufbahn, die bereits sein Urgrossvater ergriffen, geworfen hätten. Der Knabe bezieht 1811 die Bergakademie zu Klausthal; es vergehen aber kaum zwei Jahre, da verlässt er als achtzehnjähriger Jüngling die Akademie, um an Deutschlands Befreiungskampfe gegen Napoleon teilzunehmen: als Freiwilliger tritt er in das Braunschweigische Heer ein, macht im Frühling 1814 den Zug an den Rhein, nach Holland und Brabant mit. Im nächsten Jahre fordert der aus seiner Verbannung zurückgekehrte französische Kriegsgott seine Sieger zu einem neuen verzweifelten Kampf heraus. August Teichmüller zieht das zweite Mal ins Feld, kämpft bei Quatre-bras und bei Waterloo mit und kehrt dann mit dem Siegerheere im Range eines Leutnants in seine Heimat zurück. Dass sein Vater an den Freiheitskriegen teilgenommen und bei Waterloo gekämpft, erzählte Gustav — wie sich seine Tochter Anna erinnert — stets mit freudigem Stolz.

Aller Wahrscheinlichkeit nach überlegte der junge Leutnant des öfteren, ob er nicht die unterbrochene Ausbildung im Bergfach wiederaufnehmen sollte. Was ihn daran verhinderte, wissen wir nicht; die nächsten elf Jahre gibt er jedenfalls die militärische Laufbahn nicht auf; bis zum Jahre 1822 steht er in

Wolfenbüttel, dann in Braunschweig. Da er im Laufe der Zeit immer deutlicher einsieht, dass die Truppenreduktion ihm jede Aussicht auf eine normale Beförderung im Dienste verschliesst, so lässt er sich schliesslich im Jahre 1826 pensionieren. Zwei Jahre später verheiratet sich August Teichmüller mit Charlotte Georgine Elisabeth von Girsewald. Die Frau bringt ihm als Mitgift fünf Tausend Thaler ins Haus. Da andrerseits sein Vater, der alte Oberhütteninspektor, in seinem langen und arbeitsamen Leben zu einem nicht ganz unberträchtlichen Vermögen gekommen war, so können die Neuvermählten einer von den Sorgen um das tägliche Brot freien Zukunft entgegensehen.

Der Grossvater Gustavs mütterlicherseits der Hauptmann Alexander Johann Georg von Girsewald zeichnete sich im siebenjährigen Kriege aus und war der erste Vertreter der Familie, der den Adel führte. Durch ihn wurde die Familie, deren Vorfahren im XVI und XVII Jahrhundert in Hameln ansässig waren, in Braunschweig heimisch. In seiner zweiten Ehe war Georg von Girsewald mit Christine Elisabeth Boye (Boie) vermählt. Diese Grossmutter Gustavs stammte, einer Überlieferung zufolge, gegen deren Richtigkeit soweit wir wissen, niemand in seinem Familien- und Verwandtenkreise einen Zweifel, oder auch nur ein Bedenken, geäussert hat, aus einer französischen Emigrantenfamilie Boyer. Der Nachweis Rudolf Borchs, dass der alte Boye ein Handelsherr gewesen sei, der aus dem Holsteinischen nach Braunschweig gekommen war, sagt vorläufig nichts gegen die Richtigkeit der Überlieferung, denn den Stammbaum dieses Vorfahren unseres Denkers scheint Borch nicht zurückverfolgt zu haben.

Die Mutter von Gustav, Charlotte, am 1. Juni 1799 geboren, war die jüngste der neun Töchter des alten Hauptmanns von Girsewald. „In ihrem vierzehnten oder fünfzehnten Jahre — erzählt ihre Nichte Marie von Wachholtz in den Aufzeichnungen, die, wie sich Anna Teichmüller erinnert, auf die Bitte ihrer Stiefmutter, der zweiten Frau Gustav Teichmüllers gemacht wurden — reiste sie mit ihrer, an den Oberstleutnant v. Forceville - Courtenay verheirateten Schwester Johanna nach Paris und brachte die letzten Kinderjahre dort zu, wo für ihre körperliche und geistige Ausbildung viel geschah, nach ihrer öfteren Erzählung aber vorzüglich nach der äusserlichen, wohlgefälligen Seite hin. — — Nun kam das Jahr der Rückkehr der

Alliierten aus Frankreich, und die jungen Offiziere kehrten mit Freuden, ja wohl manche mit jungen Frauen versehen, aus den fremden Ländern zurück. Dazu gehörte mein Onkel Gustav von Girsewald, der sich in England schon einige Jahre früher verheiratet und Frau und Kinder während des letzten Feldzuges dort zurückgelassen hatte". Der Bruder brachte auch die junge Schwester nach Ihrer Heimat zu ihrem sehr gealterten Vater und zwei älteren Schwestern, die noch bei ihm wohnten, zurück. Die älteste Schwester Karoline verheiratete sich bald, noch vor dem zweiten Feldzug gegen Napoleon, mit Major von Wachholtz. Nach dem 1819 erfolgten Tode des Vaters blieb Charlotte mit der Schwester Luise bei ihrem Bruder Gustav, der mit der Familie auf seinem kleinen Gut Umfelde bei Braunschweig und später in Wolfenbüttel wohnte, wo er seine ältesten Kinder die Schule besuchen liess. Dann verheiratete sich Luise mit einem Herrn von Meerscheidt-Hüllessem, während Charlotte ins Haus ihrer Schwester Karoline von Wachholtz kam. In der Familie ihres Schwagers, der, die Stufen der militärischen Laufbahn allmählich hinaufsteigend, schliesslich General im Braunschweigischen Heere wurde, verlebte Charlotte mehrere Jahre, nahm an dem regen geselligen Verkehr, der sich in dem gastfreundlichen und gastreichen Hause entwickelte, lebhaften Anteil, wies, wie aus den Familienerinnerungen hervorgeht, manchen Heiratsantrag zurück, bis sie sich endlich — schreibt ihre Nichte Marie von Wachholtz — „zu der Verbindung mit einem verabschiedeten Offizier entschloss, der, gescheut und geachtet, schon lange um sie geworben, und dessen treue Liebe sie nun endlich auch sehr glücklich machte, unseren lieben Onkel Teichmüller".

Obgleich der Adel der Familie von Girsewald noch ganz jungen Ursprungs war, so nahmen doch einige ihrer Mitglieder an der Verbindung Charlottens mit einem Bürgerlichen Anstoss. Frau von Calm, eine ihrer älteren Schwestern, soll bei der Verlobung gesagt haben: „Die Charlotte verdiente in eine dunkle Kammer eingesperrt zu werden, bei Wasser und Brot". Der bürgerliche Schwager erwarb sich aber trotzdem im Verwandtenkreise grosse Achtung und Liebe, und sein Haus wurde bald und blieb bis zu seinem Tode einer der Hauptmittelpunkte des freundschaftlichen Verkehrs für die zahlreichen Mitglieder der Familie seiner Frau. Was die Verwandten und Freunde an das

Teichmüllersche Haus fesselte, war der edle Geist des wohlwollenden Vertrauens und der Liebe, welcher darin herrschte. „Der Zauber, der in einer glücklichen Ehe von gebildeten Menschen liegt — schrieb im Juli 1832 August Teichmüller an seine Frau — ist doch die schönste Gabe der Gottheit, denn aller Egoismus schwindet, man denkt nur an das Glück der Frau und der himmlischen Kinder". Zum Schluss des Briefes bittet er die Frau, sie solle ihm „die Beruhigung schreiben", „dass du alles mögliche tust, um mir dich und den zarten unbekannten Gegenstand wohl zu erhalten". Dieser „zarte unbekannte Gegenstand" der nach einigen Monaten — nämlich am 19. November 1832 — in Braunschweig am Walle das Licht der Welt erblickte, war der künftige geniale Denker. Etwa drei Jahre früher (1835) wurde das junge Ehepaar durch die Geburt eines Töchterchens Minette erfreut. Einige Jahre später kamen zwei jüngere Brüder Gustavs, Wilhelm (6. IV. 1834) und Hans (7. III. 1837) zur Welt. Das Töchterlein Anna (geb. 14. VIII. 1840) starb im frühen Kindesalter (am 1. II. 1842).

Zu den interessantesten Problemen der biographischen Forschung gehört die Frage, inwieweit die grossen Männer ihre hohen geistigen Gaben ihren Vorfahren verdanken. Ist eigentlich jedes wahre Genie ein proles sine matre, ein Wunder und Geheimnis Gottes, so lassen sich doch in einer nicht geringen Anzahl von Fällen bei den nächsten und entfernteren Vorfahren die Keime nachweisen, die sich erst in ihren gottbegnadeten Nachkommen zu ihrer vollen Blüte entwickelten. Während aber in einigen Fällen — wie dies Dilthey in seinem berühmten „Leben Schleiermachers" (1870. S. 3) von seinem Helden behauptet — dieser Familiengeist sich in einer Reihe von väterlichen Vorfahren des Geisteshelden steigert, bis er sich dann in diesem „zu seiner klassischen Gestalt zusammenfasst" (S. 3), — so ist es in anderen nicht minder zahlreichen Fällen das mütterliche Erbteil, in welchem wie in einem Keime, die wichtigsten Eigenschaften der Pflanze eingeschlossen ruhen, die hervorstechendsten geistigen Züge des grossen Nachkommens gleichsam vorgebildet sind.

Unser Geistesheld hat des öfteren Stellung zur Frage nach der Abhängigkeit seiner geistigen Eigenart von derjenigen seiner Eltern genommen und in ihr dankbar das mütterliche Erbe hervorgehoben, ohne dem väterlichen Erbteil einen, wenn auch

viel geringeren, Anteil an derselben abzusprechen. „Ich habe — lesen wir in einem Briefe von ihm an Lina von Cramer vom 5. VII. 65 — meine Mutter immer unendlich geliebt und fühle alle meine Eigenschaften als Erbschaft von ihr. Von meinem Vater hab ich viel weniger, obwohl auch einige Züge."

Welche Züge er als von väterlicher Seite stammend betrachte, sagt uns Gustav nicht — wir sind also hier auf unsere eigenen Vermutungen angewiesen. Da fällt uns vor allem ein Zug auf, den unser Held zwar nicht unmittelbar vom Vater, wohl aber von seinem Grossvater und vielleicht von noch entfernteren väterlichen Vorfahren geerbt haben dürfte. Hier werden wir es wohl mit einem Falle zu tun haben, der uns gewissermassen gestattet, von einem Familiengeiste zu reden, der sich mehrere Generationen hindurch steigert, um schliesslich in einem einzelnen Vertreter seine Kräfte gleichsam zusammenzuraffen und so zu seiner vollkommensten Ausprägung zu gelangen. Man wird wohl kaum fehlgehen, wenn man behauptet, dass die erstaunliche Arbeitskraft, die sich bei Gustav recht früh zeigte und ihn dann nie verliess, das Erbstück war, welches er seinen väterlichen Vorfahren verdankte. Man kann vielleicht noch weiter gehen und zwischen seiner geistigen Art und dem Lebensberuf, dem seine Ahnen ein ganzes Jahrhundert lang ihre Kräfte widmeten, eine geheime innere Verwandtschaft festzustellen versuchen. Im Berg- und Hüttendienst müssen die Naturschätze dem Inneren der Erde in äusserster Anstrengung und gleichzeitig mit der grössten Behutsamkeit abgerungen werden. Da gilt es jeden Schritt im voraus zu überlegen, damit die aufgelockerte Erde den verwegenen Schatzgräber nicht verschütte. Geht man zur planmässigen Ausbeutung und Bearbeitung der Schätze über, so muss das gesamte Ausgrabungsgebiet mühsamst durchforscht, die sicheren Fundamente gelegt werden, die jeder Erschütterung Stand halten können. Soll eine solche Tätigkeit dauernd gelingen, so muss sie eine bestimmte Geistes- und Gemütsverfassung zu ihrer Voraussetzung haben. Ein stürmischer Draufgänger wird hier kaum etwas leisten können. Nur Geduld und zähe Ausdauer können hier Früchte tragen. T. gräbt das ganze Land, auf dem sich die stolzen Gedankengebäude der Vergangenheit erheben, um, prüft den ganzen Boden, geht sämtlichen unterirdischen Adern nach, die so oft die Arbeit des Baumeisters unsicher machen, sprengt die alten Felsenmassen im

Reiche des Gedankens, die sich im Laufe von Jahrtausenden gebildet haben und nun den neuen Bauversuchen hinderlich im Wege stehen, und wenn er schliesslich die neuen Fundamente legt, so zeichnen sie sich durch eine erstaunliche, noch nie dagewesene Sicherheit und Festigkeit aus.

Ob auch die hohen intellektuellen Gaben, die unseren Held auszeichnen, im „Familiengeiste" seiner väterlichen Vorfahren vorgebildet waren und nur auf den grossen Nachkommen warteten, um die in ihm liegenden Ansätze und Kräfte zu voller Entfaltung zu bringen, wissen wir nicht; sehr bedeutend wird wohl in dieser Hinsicht das grossväterliche Erbe kaum gewesen sein. Dem Vater verdankte Gustav, wie es scheint, nur einige Züge seines sittlichen Charakters, die den edlen Mann besonders stark auszeichneten. „Vom Vater hab' ich die Statur, des Lebens ernstes Führen". Diese Worte des grössten Dichters der Neuzeit lassen sich in einem gewissen Umfange auch auf unseren Helden anwenden. Die sittliche Reife, die nur eine edle und ernste Natur krönen kann, lässt sich seinem Vater durchaus nicht absprechen. Aus seinen Briefen, die uns in einer grossen Menge vorliegen und aus seinem Testamente, das er fünf Jahre vor dem Tode verfasst hat, spricht zu uns eine schlichte, reine und treue Natur. Die uns erhaltenen Erinnerungen der Verwandten bestätigen durchaus diesen Eindruck. Die Herzensgüte, der klare gesunde Verstand, das eingeborene Gerechtigkeitsgefühl, das sich durch nichts beirren lässt, schliesslich, trotz der weitgehendsten Nachsicht für fremde Gebrechen und der herzgewinnenden Bescheidenheit in der Beurteilung der eigenen Gaben und Leistungen, das tief eingewurzelte Gefühl und Bewusstsein der persönlichen Würde — alle diese Eigenschaften machen ihn allen denen lieb, die mit ihm in Berührung kommen. Seine früh unterbrochene wissenschaftliche Ausbildung war nicht bedeutend, er suchte aber sein Leben lang sein geistiges Gesichtsfeld zu erweitern. Es sind noch einige Hefte aus einer von ihm angelegten Sammlung von Sprüchen in Reim und Prosa erhalten. Die Sammlung, die mit der Zeit recht umfangreich geworden zu sein scheint, trägt das Motto: „Prüft alles und das Gute behaltet". In der getroffenen Auswahl der Sprüche kommt überall die stark rationalistische Richtung seines Denkens zum Vorschein: man wird wohl kaum fehlgehen, wenn man eine starke Einwirkung des Aufklärungszeitalters und seiner de-

istischen Weltauffassung auf ihn annimmt. Diese Denkrichtung hat aber seinem reichen Gemütsleben kaum Abbruch getan; es fehlen in seinem Charakter sogar gewisse schwärmerische Züge nicht ganz: „ein Mann der Träume" — nennt ihn einmal seine Frau. Nur jedes Übermass, oder das, was ihm als ein Übermass erscheint, ist ihm fremd. Er ist ein Mann der „goldenen Mitte" mit allen ihren Vorzügen, aber auch mit ihren unübersteigbaren Grenzen. Beim bestem Willen, ja sogar bei ernstem Bemühen ist es ihm deshalb unmöglich, Verständnis für die Tiefen des religiösen Erlebens und die Höhen der philosophischen Spekulation zu gewinnen. Er ist zwar aufrichtig fromm, aber das Religiöse ist ihm fast ausschliesslich von seiner sittlichen Seite aus zugänglich. Was er hier sucht und findet, ist die weise Lebensregel: von Gott und seinem Verhältnis zum Menschen genügt ihm die Gewissheit, dass der allmächtige Schöpfer der Urheber und Hüter der sittlichen Weltordnung ist, und dass die Menschenseele, an deren Unsterblichkeit er festhält (S. sein Testament) dem gerechten Richter gegenübersteht. In die Geheimnisse dieser Ordnung einzudringen, erscheint ihm als eine fruchtlose Anmassung, die ihm ernste Sorge einflösst, als er bemerkt, dass seine herzlich geliebte Lebensgefährtin sich an den Schätzen der mystischen Erfahrung mit einer stets zunehmenden Leidenschaftlichkeit als an der schönsten Gabe Gottes labt, und dass der älteste Sohn die Bestrebungen der Mutter vollkommen teilt, ja eine Zeitlang, wie wir sehen werden, sie in seinem Glaubensfeier noch überbietet.

Dass die Kinder den liebreichen, milden und nachsichtigen Vater lieben mussten, auch dass der gerechte und massvolle Mann auf die Entwicklung ihres Charakters einen nicht zu unterschätzenden Einfluss ausgeübt hat, ist selbstverständlich: einen tieferen Einfluss auf die intellektuelle Entwicklung des ältesten Sohnes konnte er aber schon deshalb nicht haben, weil die Interessen, die dem Vater im allgemeinen fremd waren, im Geiste des Knaben und Jünglings immer mehr an Bedeutung gewannen. Und es sprach sich darin nicht die vom Sohn eingeschlagene abweichende geistige Richtung aus, welche die Kinder so oft von den Vätern trennt, sondern die Gegensätzlichkeit ihrer Naturen, die auch die treueste Liebe nicht zu überbrücken vermag. Der Sohn hing mit ganzem Herzen am Vater und verstand ihn mit der Zeit immer mehr in seiner Eigenart zu schätzen — sein

Geist schlug aber früh Wege ein, die dem Vater verschlossen waren.

War auch der väterliche Einfluss auf die Ausbildung des sittlichen Charakters bei den Kindern im allgemeinen wohltuend, so gab es doch gewisse Schwächen, über die der gemütvolle Mann nicht Herr werden konnte, und die auf sein Verhältnis zur Familie einen gewissen Schatten warfen. Obgleich August Teichmüller früh, weil bereits in seinem einunddreissigsten Lebensjahre, den aktiven Militärdienst verlassen hatte, so pflegte er dennoch den ständigen Verkehr mit seinen Heereskameraden weiter und konnte den Gewohnheiten, die unter ihnen als etwas Selbstverständliches galten, nicht entsagen. Der Offiziersklub blieb neben der Familie der zweite Mittelpunkt seines Lebens. Das starke Rauchen, der ständige Weingenuss, der sich allerdings in recht bescheidenen Grenzen hielt, schliesslich das nervenzerrüttende Kartenspiel, das mit den Jahren zur Haupleidenschaft des Mannes geworden zu sein scheint — alle diese Schwächen zerrütteten langsam aber sicher seine Gesundheit, wirkten sich nachteilig auf die Vermögensverhältnisse der Familie aus und liessen seine sonst vortrefflichen Charaktereigenschaften bei seinen Angehörigen nicht zur vollen Geltung kommen. Besass also August Teichmüller die „Statur" einer reichen Lebenserfahrung, sowie eines wohlüberlegten Urteils, und konnte er die in seinem inneren Wesen liegenden Ansätze zur weiteren Entwicklung und Vervollkommung an seinen ältesten Sohn nicht nur vererben, sondern auch zu ihrem Wachstum und ihrer Ausbildung in seiner Seele beitragen, — „des Lebens ernstes Führen", das Gustav selbst in einem sehr hohen Masse besass, das Führen, welches auf e i n grosses Ziel gerichtet ist, diesem Ziele alles unterwirft und so die bewunderungswürdige Einheit der ganzen Lebensgestaltung schafft — dieses alles führte Gustav über seinen Vater hinaus; denn gerade der Mangel an den dazu nötigen Eigenschaften bildete bei August Teichmüller — wie sein Schwiegersohn Mollenhauer sich einmal ausdrückte — „die stille Tragik" seines Daseins.

War es dem Vater nicht beschieden, trotz seiner im ganzen vortrefflichen Charaktereigenschaften zum lebendigen Mittelpunkt der Familie zu werden, so wurde dies in vollem Masse der Mutter zuteil. Und was den ältesten Sohn betrifft, dessen

geistige Veranlagung und Entwicklung sie von früher Kindheit an mit Stolz verfolgen konnte, so reifte in ihr allmählich die freudige Sicherheit, dass sich das Beste und Teuerste, das in ihrer Seele lebte, sich an den Sohn vererbt habe[1]). „Es gibt ja — schreibt die Mutter an Gustav im März 1856 — viele gelehrte Frauen, die selbst viel geschrieben, und ihre Kinder waren nicht bedeutend. — Mir scheint also wenn in der Mutter viel u n e n t w i c k e l t ruht, viel Ahnungsreiches, so tritt es in dem Sohne ans Licht, das geerbte Fundament treibt, bringt hervor, breitet sich aus, die Saat spriesst in goldnen Garben in dem geliebten Sohne der Sonne entgegen". Die Erinnerungen der Kinder und Verwandten sowie die nach Hunderten zählenden Briefe, die uns erhalten sind, rücken uns das Bild der trefflichen Frau nah, und je vertrauter es uns wird, desto deutlicher erkennen wir, dass hier keine Täuschung vorlag, der ein mütterliches Herz so leicht verfällt, sondern eine tiefe Einsicht, welche wie wenige andere dazu geeignet ist, uns die Hauptzüge des geistigen Wesens unseres Helden in ein helleres Licht zu stellen.

Wir sind bereits einer Stelle in seinem Briefwechsel mit Lina von Cramer begegnet, wo er des überaus reichen geistigen Erbes der Mutter dankbar gedenkt. Die zahlreichen Stellen in seinen Briefen, die aus verschiedenen Abschnitten seines Lebens stammen, zeigen uns, wie oft und ernst ihn diese Frage beschäftigte, und gestatten uns die gemeinsamen Züge der Mutter und des Sohnes zu einem deutlichen Bilde zu vereinigen.

„Meine geliebteste Mutter! — schreibt Gustav an die Mutter am 13. März 1855 — Meinen innigsten Dank für deinen herrlichen und kräftigen Brief. Es sind drei Eigenschaften, die alles, was du tust, eigentümlich kennzeichnen, — und die ich hoffentlich von dir geerbt habe; auch in diesem Brief treten sie offenbar hervor: K r a f t vor Allem, die sich in einer stetigen Rührigkeit und Tüchtigkeit kund tut. V e r s t a n d, der sich in dem unermüdlichen Urteilen und der Lust an Betrachtungen und der Neigung zu Erinnerungen an Dinge, die nicht gegen-

---

[1]) Diese innere Wesensverwandtschaft des Sohnes mit der Mutter fiel auch anderen Mitgliedern der Familie auf. „Je mehr ich Dich kennen lerne — schreibt an Gustav bald nach dem Tode der Mutter sein Schwager Mollenhauer (24. III. 1860) — desto mehr sehe ich, dass viel von dem edlen mystischen Grunde der Mutter auch in Dir ist."

wärtig sind, bemerklich macht, und als den herrlichsten Führer für Beide die L i e b e, die, sie mag erscheinen in welcher Form sie wolle, immer deine ganze Natur beherrscht, und sie zu allem Grossen, Herrlichen, Heiligen und deshalb zu Gott hinzieht und darum mit allen edlen Stimmungen der Seele, Gemütlichkeit, Mitleid, Glaube und Ruhe erfüllt. Gott segne dich, meine geliebteste Mutter!" Die Kraft, die stetige Rührigkeit und Tüchtigkeit, die der Sohn als den ersten Hauptzug im geistigen Wesen der Mutter hervorhebt, — „ich habe sie nie müssig gesehen" (11. III. 60) — tat sich bei ihr schon seit ihrer frühesten Jugend kund, als erquickliche Fröhlichkeit und Heiterkeit, die ihr alle Herzen gewann. „Die Frohnatur", die Goethe an seiner Mutter pries, konnte auch unser Held in seinem Wesen als das gesegnete mütterliche Erbe dankbar betrachten. „Du liebes heiter leuchtendes Sonnenlicht", „du Tochter Joniens" — nennt er sie in seinen Briefen, und er drückt damit nur das Urteil des ganzen Kreises, in dem seine Mutter lebte, aus. „Sie war bewunderungswürdig — schreibt Marie von Wachholtz in den bereits einige Male zitierten Aufzeichnungen — amüsant, was damals viel galt, unterhaltend und höchst beliebt und deshalb auch in der Gesellschaft sehr gesucht". „Wenn Lottchen nicht da wär — so hiess es in ihrem Kreise — da wär nichts". Die Eigenschaften, die das junge Mädchen überall, wo sie nur erschien, beliebt machten, blieben ihr auch im weiteren Leben erhalten. „Immer heiter — so schildert Gustav seiner Braut die Züge, die sich bei seiner Mutter auch in den letzten Jahren ihres Leben nicht verändert hatten — immer aufgelegt zum Erzählen, zum Überlegen, zum Hören, zum Lernen. — — So war sie trotz ihrer 60 Jahre immer lebendig, kräftig, lernbegierig und für nichts tot." „Ihre Freundlichkeit — bezeugt ihr Bruder Gustav von Girsewald — „machte sie zur Lieblingstante im Kreise der zahlreichen Jugend". Als dieser Kreis, der hauptsächlich aus den Nachkommen ihrer Geschwister bestanden zu haben scheint, sich dann um ihre eigenen Kinder vermehrt hatte, da wurde sie — um mit Gustav zu reden — zum „konzentrierenden Hausmagnet" in ihrer eigenen Familie. Aber nicht nur die Kinder und die nächsten Familienangehörigen wurden von ihr innerlich gehoben und bereichert — „Sie ist mir, gesteht bald nach ihrem Tode ihr Schwiegersohn Mollenhauer, unendlich viel gewesen und hat viel Starres in mir be-

zwungen" (An T. 29. III. 60) — jeder, der mit Gustavs Mutter in nähere Berührung kam, konnte die reine und erquickende Luft atmen, die sie umgab. „Die Mutter — schreibt Gustav fünf Jahre nach ihrem Tode an seine Braut Lina — war sehr begabt und unendlich liebenswürdig und überall, wo sie sich befand, Mittelpunkt der Gesellschaft. Sie verstand auch nicht bloss selbst zu erzählen und ihr reiches geistiges und Gemüts-Leben mitzuteilen, sondern auch andre anzuregen, sie zum Aussprechen zu bringen und belebte deshalb jeden Kreis und erwärmte jede Seele". (1. XII. 65).

Diese Eigenschaften haben um Gustavs Mutter einen Kreis bedeutender Männer und Frauen gesammelt: fast alle Mitglieder dieses Kreises blieben dem Teichmüllerschen Hause bis zum Tode der Mutter treu verbunden, die meisten unterhielten das freundschaftliche Verhältnis zu den hinterbliebenen Kindern weiter, das Andenken an die Hingeschiedene war das stärkste Band, welches sie zusammenhielt.

In diesem Familien- und Verwandtenkreise, der selbstverständlich auch auf die geistige Entwicklung der Kinder den günstigsten Einfluss ausüben musste, kam auch die zweite Eigenschaft, die unser Held seiner Mutter verdankte, glänzend zum Vorschein:die Lust an theoretischen Betrachtungen und unermüdlichem Urteilen über die Probleme, die jedem denkenden Menschen am wichtigsten sind. Wenn wir den Briefwechsel der Mutter mit dem erwachsenen Sohne lesen, so müssen wir einfach staunen, mit welchen wohlüberlegten Gründen, die keiner Schwierigkeit aus dem Wege gehen wollen, die Mutter ihren sittlichen und religiösen Standpunkt verteidigt. Obwohl sie sich nach einer vollkommenen Uebereinstimmung mit dem Sohne in den moral- und religionsphilosophischen Fragen sehnt, gibt sie ihm nie nach, wo es sich um ihre tiefsten Überzeugungen handelt. Sie konnte sich allerdings in diesen Fragen auf weiten Strecken der grundsätzlichen Übereinstimmung mit dem Sohne erfreuen. Ihre Begriffe von Gott und der Welt, vom Guten und Bösen sind, obgleich sie sich an die Tradition anlehnen, nicht passiv aus dieser übernommen: es sind Keime, die auf einen äusserst fruchtbaren Boden fallen, sich bald zur üppigen Blüte entwickeln, um schliesslich die reifen Früchte hervorzubringen, in denen der ganze reiche Ertrag ihres Lebens und Denkens zusammengefasst ist. Obgleich der technische

Apparat, dessen sich die Philosophen vom Fach bedienen, ihr nicht geläufig ist, behandelt sie die höchsten Fragen des menschlichen Daseins mit einer solchen Freiheit und Unbefangenheit des Geistes, dass wir Gustav unbedingt recht geben müssen, wenn er in dem tiefbewegten Briefe an die Braut Anna von Cramer, der gleich nach dem Tode der Mutter geschrieben wurde, an ihr die Fähigkeit „sich in alles hineinzudenken" hervorhebt.

Und was ihr Denken und Fühlen beschäftigte, das verstand sie auch — sei es in Gesprächen, sei es in Briefen — in einer anmutigen Form anderen mitzuteilen. „Die Lust zu fabulieren" zeichnete sie in einem hohen Grade aus, und man wird wohl annehmen müssen, dass der Sohn auch seine nicht unbedeutende Darstellungsgabe von der Mutter geerbt habe. In allen ihren Briefen, die wir noch besitzen, bedient sie sich der schönen und trotz aller Schlichtheit bilderreichen Sprache, die ihr reiches Gefühls- und Gedankenleben in allen seinen Regungen kraft- und anmutsvoll wiederzugeben imstande ist. Diese Gaben entwickelten sich bei ihr, ohne dass dabei die literarische Bildung wesentlich mitgewirkt hätte — diese war bei ihr mehr oder minder zufällig und ging weder in die Breite noch in die Tiefe. Es war die ihrem inneren Leben angeborene Art, seinen reichen und bewegten Inhalt zum Ausdruck zu bringen. Ein Einfluss fällt allerdings sehr stark in die Augen: jeder, der ihre Briefe liest, bemerkt sofort, dass ihre Verfasserin mit dem Sprachschatz der hl. Schrift aufs Innigste vertraut ist und sich unwillkürlich seiner prächtigen Bilder und sonstiger Ausdrucks- und Darstellungsmittel bedient — es ist keine bewusste Nachahmung; die Begriffs- und Bilderwelt des einzigen Buches ist ihr in Fleisch und Blut übergegangen, so dass es ihr unmöglich ist zwischen Entlehntem und Eigenem zu unterscheiden.

Auch an anderen künstlerischen Gaben, die den Reiz des geselligen Verkehrs erhöhen, scheint es der reich veranlagten Natur nicht gefehlt zu haben. „Sie tanzte so schön" — erzählt Marie von Wachholtz in den Erinnerungen an die Jugend ihrer Tante — „dass die Herren ihr den Namen Terpsychore gegeben hatten". „Unter anderen Eigenschaften — lesen wir weiter — besass sie eine grosse Geschicklichkeit im Zeichnen und Malen mit Sepia und Wasserfarben, auch feinen Stiften, dann die Fer-

tigkeit des glücklichen Treffens bekannter Persönlichkeiten, selbst wenn diese ihr nicht dazu als Modell gedient hatten, und das ohne jedes Karrikieren."

Schuf die intellektuelle Lebendigkeit der Mutter und ihre künstlerische Veranlagung den geeigneten Boden, auf dem ihr der Sohn immer näher treten konnte, um in regem Austausche der Anschauungen und Ideen sein Inneres zu bereichern, so war der mütterliche Einfluss auf rein sittlichem Gebiete noch grösser. Im Reiche des Gedankens schlug der geniale Jüngling bald seine eigenen Wege ein. Diese Wege verleugnen allerdings nie ihren Ausgangspunkt, aber immerhin führen sie manchmal weit von dem Ideenkreise fort, in welchem die Mutter lebte — den sittlichen Begriffen jedoch, die ihm die Mutter überlieferte, blieb er sein ganzes Leben treu: so viel er auch über die Fragen der Moralphilosophie nachgedacht, so viele ihrer grossen Systeme er durchgearbeitet, — er fand keinen Grund, der Gesinnung seines Elternhauses zu entsagen; sie blieb ihm ein unverlierbares Gut. „Im Wesentlichen — schrieb er an die Braut Anna voll tiefster Trauer um die eben hingeschiedene Mutter (11. III. 60) — war unser Urteil über Menschen und Handlungsweisen immer übereinstimmend. Darum war ich mit ihr trotz abweichender Erziehung, Alter, Erfahrungen und Beschäftigungen innerlich völlig verbunden und liebte sie mit Verehrung." „Wenn sie was an mir tadelte — lesen wir in einem anderen, etwa zwei und halb Wochen später wieder an die Braut gerichteten, Briefe (28. III. 60) — so fand ich mit der Zeit immer, dass sie recht hatte, die liebe selig entschlafene Mutter."

Als den „Führer" für die seiner Mutter angeborene Kraft und Tüchtigkeit der Seele, die sich sowohl in der ganzen Lebensgestaltung als auch in der unermüdlichen Tätigkeit des prüfenden, überlegenden und urteilenden Verstandes äusserten, nannte Gustav an der bereits angeführter Stelle aus seinem Briefe die Li e b e, die „immer die ganze Natur" der Mutter beherrschte, sie „mit allen edlen Stimmungen der Seele" erfüllte und „zu allem Grossen, Herrlichen, Heiligen", schliesslich also zu Gott hinzog. Sie „führte — noch ein Zeugnis in Gustavs Brief an die Braut Anna vom 11. III. 60 — alles in Zusammenhang mit den höchsten Gedanken, die sie liebte, mit Gott". In der Tat verstand die einzige Frau die reichen Schätze, welche ihr unermüdlich tätiger Geist gesammelt hatte, sowie ihr ganzes

Sinnen und Trachten überhaupt dieser ihr ganzes Wesen durchdringenden Liebe unterzuordnen und so alle Kräfte ihres Verstandes und alle Regungen ihres Herzens zu einer lebendigen Einheit zu gestalten. In dieser allumfassenden Liebe sah sie auch ihre zärtlich aufopfernde Liebe zu ihren Kindern geheiligt: es war vor allem die Sorge um deren Seele, um deren rechtes inneres Wachstum, die sie als Betätigung der wahren Liebe zu ihnen empfand und somit als die höchste Pflicht und Aufgabe ihres Lebens betrachtete. Wenn man ihre von überfliessender Zärtlichkeit erfüllten Briefe liest, so wird man unwillkürlich an die einfachen und doch so eindrucksvollen Worte erinnert, die Schleiermachers Mutter ausgesprochen hat: „Ich kann es nicht begreifen, wie so viele Eltern so wenig wahre Liebe zu ihren Kindern haben können, da wir doch nichts in diesem Leben besitzen, worauf wir uns noch jenseits des Grabes können Rechnung machen, als die Tugend und unsere Kinder." (Dilthey, Leben Schleiermachers. S. 10).

Wie echt und tief ihre religiöse Gesinnung gewesen, dafür bieten ein besonders beredtes Zeugnis die letzten Jahre ihres Lebens, als sie nach dem Tode ihres Mannes, so sehr sie auch „von zartem und weichem Fühlen war, doch kräftig im Geist und mit Religion den Schicksalswechsel überwand" (An Lina v. Cramer. Novemb. 65). Die äusseren Umstände hatten sich völlig gewandelt. Die in der Mitte der fünfziger Jahre stehende Frau musste auf die Gewonheiten des früheren, von materiellen Sorgen fast unberührten Lebens, auf das eigene Heim verzichten und in das ärmliche Pastoratshaus ihres Schwiegersohnes Mollenhauer ziehen. Dort musste sie ziemlich eingeschränkt leben, mit jedem Groschen rechnen, oft ohne Dienstmädchen auskommen, die Pflege der Enkel übernehmen und jeden auch den bescheidensten Genuss entbehren, weil die dürftigen Einnahmen des Schwiegersohnes diese Einschränkungen notwendig machten. Und sie fügte sich in diese neuen Lebensverhältnisse, erfüllte die freiwillig übernommenen Pflichten mit immer wachsender innerer Ruhe, Zufriedenheit und Freude. Diese tiefe von zunehmendem Seelenfrieden begleitete Ergebenheit in den Willen Gottes wäre kaum möglich gewesen, wenn — wie der Sohn ihr in dem einige Monate nach dem Tode des Vaters verfassten Briefe schrieb (14. IX. 55) — sie „nicht auf den Wechsel menschlicher Dinge durch die Liebe zu den ewigen Gütern vor-

bereitet" wäre. „Sie war heroisch tätig im Haushalt" — erzählt mit tiefster Rührung Gustav (an die Braut Anna 11. III. 60). „Ich bewunderte sie, weil ihr früheres Damenleben nur gewohnt war, sich von Dienstboten, Kindern und Cousinen bedienen zu lassen, wie sie jetzt alles selbst tat und dabei noch überall pflegte, anordnete, die Küche leitete und zum Teil selbst besorgte. Und doch war sie erst darin glücklich — die Teure!"

Dies Glück, das nur aus dem Innersten der Seele, nie aus äusseren Lebensumständen fliessen kann, hebt in einem ebenfalls bald nach ihrem Hinscheiden verfassten Briefe auch ihr Schwiegersohn Mollenhauer hervor, der seiner Schwiegermutter anfangs fremd und verständnislos gegenüberstand und sich erst allmählich vor dem ergreifenden Adel dieser Seele zu beugen lernte: „Überhaupt ist sie noch recht glücklich gewesen. Das ist mir süss zu denken. Ich möchte dich später bitten, mir einmal die Durchsicht ihrer Briefe zu gestatten, wenn ich dich besuche. Jedes Blatt von ihr ist mir so wert, weil es dazu beiträgt, ihr Bild mir immer mehr klar emporsteigen zu lassen. Du hasst eine herrliche Mutter gehabt, sie war ein herrliches Geschöpf Gottes von Natur und durch Gnade." (An T. 14. IV. 60).

K r a f t der unermüdlich tätigen Seele, V e r s t a n d, der nach allen Seiten sein weites Begriffsnetz ausspannt und das darin Gefangene zu einem einheitlichen Ganzen zu ordnen bestrebt ist, Li e b e, die stets den ewigen Dingen zugewandt ist und in ihrem Lichte die unendliche Mannigfaltigkeit der vergänglichen Dinge zu betrachten und zu erfassen sucht — alle diese Eigenschaften des mütterlichen Wesens finden wir auch in der Seele des Sohnes im hohen Grade wirksam. Zähe Ausdauer im Beharren bei dem einmal gesteckten Lebensziele, eiserner Fleiss, der vor keinen Hemmnissen in ihrer Verfolgung zurückschreckt, sind die Züge, die bereits in früher Jugend gereift ihm nie mehr abhanden kommen. In noch höherem, ja in höchstem Masse ist bei ihm die Eigenschaft entwickelt, die er den Verstand nennt und die zugleich die Kraft des Denkens und die Lust an seiner ununterbrochenen Betätigung bezeichnet. Das ratslose Hin- und Her-Bewegen der Probleme, das Eindringen in ihre letzten Tiefen und die feine dialektische Bearbeitung des dort Gewonnenen bildet die bei weitem stärkste Leidenschaft seines ganzen Lebens, ohne die er nie zu einem so grossen Denker geworden wäre. Die von der Mutter geerbten Keime haben sich hier zur

schönsten und üppigsten Blüte entfaltet. Wie war es nun mit der dritten Eigenschaft bestellt, die der Sohn als die führende an der Mutter hervorhebt, — mit der Liebe zu den unvergänglichen Dingen? War auch diese Eigenschaft ungeschwächt auf den Sohn übergegangen?

Wenn Teichmüller bereits in früher Jugend die allseitige Begründung und Entwicklung der Christlichen Weltanschauung zu seinem vornehmsten Lebensziele macht und diesem Ziele bis an das Ende seiner Tage treu bleibt, so erfüllt er damit das Vermächtnis der Mutter und wirkt als rechtmässiger Erbe ihres religiösen Geistes. Leider setzt sich jeder, der die Welt des schlichten Glaubens begriffsmässig zu bearbeiten unternimmt, der Gefahr aus, dass erstens die religiösen Gefühle dabei an ihrer Kraft und Unmittelbarkeit einbüssen, zweitens, dass diejenigen Gebiete des Glaubens, die begriffsmässiger Bearbeitung unzugänglich sind, bei Seite geschoben und aus dem Bereiche der religiösen Weltanschauung als überflüssig, ja störend weggeräumt werden. Dieser Gefahr ist T. — wir werden dies in weiterem Verlaufe unserer Darstellung nachzuweisen versuchen — nicht ganz entronnen. So entschieden er auch den flachen Rationalismus in Glaubenssachen verwirft, für die religiösen Werte, die in dem von ihm errichteten Ideengebäude nicht untergebracht werden können, hat er wenig Sinn und Verständnis. Und in diesem Gebäude hat er nur e i n e n Grundpfeiler — die Metaphysik des unvergänglichen tätigen Ich — mit einer Kraft des spekulativen Genies, die ohne gleichen ist, ausgebaut. Nur durch diesen metaphysischen Teil ist seine Religionsphilosophie für die Weiterentwicklung der christlichen Weltanschauung so überaus wichtig. Dass dieser Grundpfeiler das ganze Gewölbe der Philosophie des Christentums zu tragen imstande ist, war eine Selbsttäuschung, der unser Denker erlag, weil einerseits die unvergleichliche Höhe und der Glanz seiner Leistung ihn einfach blendeten und ihm den richtigen Masstab für ihre Beurteilung raubten, und weil er andrerseits kein offenes Auge für die übrigen Gebiete der religiösen Glaubens- und Vorstellungswelt hatte. Von dem mütterlichen Erbe hat er also nur einen Teil aufs mustergültigste verwaltet und ihn unendlich vermehrt. Aber auch diesen so über alle Massen wichtigen und unentbehrlichen Hauptfeiler hätte er nie ausbauen können, wenn er nicht von seiner Mutter die Liebe zu den unvergänglichen Dingen ge-

erbt hätte und wenn die treffliche Frau das heilige Feuer in seiner Seele nicht so lange gepflegt und behütet hätte. So ist es Sache der schlichtesten Gerechtigkeit, daraufhin zu wirken, dass mit dem Namen des genialen Neubegründers der deutschen personalistischen Philosophie der Name seiner Mutter unzertrennlich bleibe.

SELBSTANZEIGE

E. Pfennigsdorf, Universitätsprofessor, Dr. Bonn, **Der kritische Gottesbeweis.** Ernst Reinhardt, München 1938. 1,80 RM, geb. 3,30 RM.

Der Religionshistoriker R. Söderblom hat gelegentlich darauf hingewiesen, dass die natürliche Theologie, die uns heute not tut, nicht mehr auf den Wegen der früheren Gottesbeweise, sondern allein durch eine kritisch verfahrende Religionsgeschichte geboten werden könne. In der Tat hat letztere heute bereits den Nachweis erbracht, dass bei allen Völkern der Erde das Gottesbewusstsein in irgendwelcher Form vorhanden ist und dass die geschichtsmächtigen Völker in der Religion nicht etwa nur eine beiläufige Erscheinung ihres sozialen und kulturellen Lebens, sondern den Feiertag ihres Daseins gesehen haben. Andererseits kann nicht geleugnet werden, dass das moderne Leben mit seinem Intellektualismus und Industrialismus eine dem religiösen Bewusstsein abträgliche Wirkung für ganze Schichten und Massen ausgeübt hat, so dass die Frage nicht abzuweisen ist, ob nicht doch in der Religion ein im wesentlichen soziales Gebilde zu sehen ist, das mit der tiefgreifenden Umwandlung der sozialen Verhältnisse zum Absterben verurteilt ist.

Der Hinweis auf die Eigenart des religiösen Gefühls, wie es in dem Sinn für das „Numinose" (nach R. Otto) überall in der Menschheit zu finden ist, genügt zur Beantwortung der Frage nicht. Die atheistische, positivistisch-psychologische Religionskritik kann nur durch den Nachweis überwunden werden, dass das Gottesbewusstsein, wenn auch in sehr verschiedener Intensität, ein Urdatum des menschlichen Geistes bildet. Dieser Nachweis konnte jedoch solange nicht geführt werden, als man Gottes bewusstsein und Gottes vorstellung oder -erkenntnis nicht zu scheiden vermochte. Das ist nun aber durch die Erkenntnislehre **Gustav Teichmüllers,** des bisher lange nicht genug gewürdigten Dorpater Philosophen, möglich geworden. Seine Gedanken werden ausgiebig herangezogen. Die genannte Unterscheidung kann in diesem Zusammenhange natürlich nicht geboten werden. Nur so viel sei hier gesagt: Alles Dasein, das innere wie das äussere, ist durch unmittelbares Be-

wusstsein gegeben, das als solches erkenntnislos ist, wohl aber Beziehungspunkt der Erkenntnis werden kann. So ist auch ein erkenntnisloses Gottesbewusstsein in allen Arten der Religion, aber auch beim Atheismus nachzuweisen. Dadurch lichtet sich nicht nur das wirre Durcheinander der Gottesvorstellungen, sondern das Gottesbewusstsein kann nur als eine ursprüngliche Anlage des Menschen sicher erkannt werden. Der damit möglich gewordene Gottesbeweis unterscheidet sich grundsätzlich von allen früheren. Er versucht nicht das Sein Gottes begrifflich zu demonstrieren, sondern begnügt sich damit, durch logische Chemie das Gottesbewusstsein als den entscheidenden Tatbestand des religiösen Bewusstseins bloss zu legen und es in seiner Bedeutung für die Frage nach der Existenz Gottes zu bestimmen.

Prof. E. Pfennigsdorf, Bonn.

Vgl. Dyroff, Zur Frage der Gottesbeweise. § 2. Zu Teichmüllers Gottesbeweis. Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. 52. Band. 3. Heft. S. S. 229—264.

INHALT

Zum fünzigsten Todestag des Neubegründers der Philosophie des tätigen Geistes Gustav Teichmüller I

Begrüssungsworte beim Ehrenakt der Universität Köln am 25. Juni 1938 anlässlich der 550sten Wiederkehr ihres Gründungstages. — Von Wladimir Szyłkarski II

Nachruf, gesprochen am offenen Grabe Teichmüllers. Von Jakob Osis-Ohse III

Über Teichmüllers Bedeutung. Von Adolf Dyroff V

Gustav Teichmüller, der Bahnbrecher der deutschen Philosophie des tätigen Geistes. Von Wladimir Szyłkarski XXIII

Teichmüllers Religionsphilosophie und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Von Emil Pfennigsdorf LVI

Teichmüllers Lehre vom substanzialen, realen und ideelen Sein. Zur Einleitung in seine Logik und Kategorienlehre. Von Wladimir Szyłkarski LXI

LOGIK UND KATEGORIENLEHRE. VON GUSTAV TEICHMÜLLER. AUS DEM HANDSCHRIFTLICHEN NACHLASS HERAUSGEGEBEN VON WLADIMIR SZYŁKARSKI ..... 1—275

I. Logik

Die Vorstufen des Denkens 1
Das Wesen des Denkens 32
Sein und Denken 68

II. Kategorienlehre

Die objektiven Kategorien 100
Qualität 129
Quantität 191
Materie und Form 235

Deux philosophes de la conscience Teichmüller et Bergson. Par Paul Jurevičs 273

Teichmüller im Verkehr mit seinen Zeitgenossen. Von Wladimir Szyłkarski 297—438

Teichmüllers Briefwechsel mit Lotze 299

Exkurs: Teichmüller gegen Lotze (358—371).
Anhang: Otto Pfleiderer an Teichmüller über dessen „Neue Grundlegung der Metaphysik" und Teichmüllers Antwort darauf (379—385).

Jugendfreundschaft Teichmüllers und Diltheys 385

Aus Euckens Briefwechsel mit Teichmüller .. 412

Teichmüllers Eltern. Von Wladimir Szyłkarski 439

Selbstanzeige. E. Pfennigsdorf, Der kritische Gottesbeweis 457

Anschrift des Herausgebers: Prof. Wladimir Szyłkarski, Kaunas (Litauen) Vaižganto g. 12, b. 8. Tel. 2 67 85.